Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre-dicembre 1978 - anno XIII - numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* TRADIZIONE E TRADIZIONALISMO

« Totus tuus » di **Alberto Boldorini.**

ARTICOLI:

459 **Guglielmo Luigi Rossi** - La perfettissima scienza dell'anima di Cristo.

502 **Edoardo Benvenuto** - La filosofia come linguaggio.

520 **Noël Dermot O'Donoghue O.D.C.** — La teologia della liberazione e l'esperienza irlandese (traduzione dall'inglese di Ignazio Venzano).

POSTILLE:

541 Blocco storico e Città del Sole (*Virgilio Ilari*) — Teologia e spiritualità (*Virgilio Ilari*) — Veni, Sancte Spiritus... (*Sandro Fé d'Ostiani*) — La Struttura granulare dello spazio e del tempo (*Giorgio Fabbri*).

LIBRI:

553 **Recensiti:** « Virtù platoniche e virtù evangeliche » di Sergio Hessen / « Les églises aux Etats-Unis » di Claude-Jean Bertrand / « I limiti culturali della civiltà tecnologica » di AA.VV. / « Io canto a te, mia Chiesa » di Gertrud von le Fort / « Relazioni di un pellegrino » (da un manoscritto del Monte Athos) a cura di Divo Barsotti / « La verità sull'evoluzionismo e l'origine dell'uomo » di Pier Carlo Landucci / « Puebla '78 », prefazione del Card. S. Baggio - di P. Monni, G. Grieco.

571 Edizioni Quadrivium.

573 *Indice generale dell'annata.*

ABBONAMENTO 1979

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1979 restano immutate:*

Italia	lire	6.000
Estero	lire	7.000
Sostenitore	lire	15.000

Tradizione e tradizionalismo

E' argomento da chiarire, una buona volta, senza ambagi e paure. La « DIVINA TRADIZIONE » è oggetto di Fede. Chi non la accoglie è fuori della salvezza (salvo la riserva per la ignoranza incolpevole). Su questo non possono esistere dubbi.

Non è inutile interrogare la storia. La Divina Tradizione ha la precedenza cronologica sulla Scrittura Neotestamentaria. Infatti il Salvatore parlò ed ha mandato a parlare evangelizzando; non risulta che Lui abbia scritto (salvo quanto è narrato in Giovanni, VIII, 1 segg.). La Chiesa, anche se si vuol fissare la prima redazione evangelica agli anni 40-50, visse per anni, perfettamente costituita, senza che esistesse una Scrittura neotestamentaria. A meno che non si faccia la ipotesi, piuttosto inverosimile, che qualche Divina Scrittura sia andata perduta. La scrittura Neotestamentaria conosciuta ed accettata da tutti i secoli cristiani, nacque in circostanze contingenti (lettere, visioni, esigenze di «fissare» la predicazione apostolica o di rispondere a minacciose deformazioni della verità). Il che non diminuisce affatto il valore della Divina Ispirazione.

Non si può dimenticare che, teologicamente, il valore della Scrittura lo si dimostra sostanzialmente colla Divina Tradizione. Questo punto ed altri dimostrano chiaramente che la Divina Tradizione non è solo « interpretativa », ma « costitutiva ».

Coloro che hanno tentato di escluderla e tuttavia tentano di escluderla o più spesso di eluderla, evidente-

mente non sanno quello che fanno e non si rendono conto che renderebbero incerto « tutto ».

Il TRADIZIONALISMO è ben altra cosa. E' malcostume confondere, intenzionalmente o meno, Tradizione e Tradizionalismo.

Tradizionalismo è (trascurando una dottrina vieta dell'800), secondo l'uso corrente, pensare e vivere in modo esclusivo del passato, non ammettendo trasformazioni, riforme, novità, miglioramenti: e questo non per motivi giusti, ma per il solo pregiudizio che « non appartengono al passato ». Il tradizionalismo è statico, ama la immobilità e sceglie le cose mummificate. Poiché è « sistema » e « metodo » può essere applicato in tutti i campi, da quello religioso a quello politico. Non si dice con questo che sempre un tradizionalismo non possa convogliare con sé anche elementi che NON possono mai cambiare e che debbono rimanere quello che sono.

Diventa chiara la assoluta distinzione tra Divina Tradizione e Tradizionalismo; la prima non può alterare la PAROLA di Dio e la Istituzione Divina, pur potendo comprenderla meglio, e svilupparne la ricchezza del contenuto; la seconda può raccogliere tutto, anche l'irrazionale, l'ingiusto, il comico a patto che sia del « passato ».

Non è dunque affatto un « tradizionalista » (nella accezione moderna o meglio corrente) chi tiene saldamente alla DIVINA TRADIZIONE. Anche Dio ci tiene, essendone l'Autore.

Fatta la distinzione, veniamo al punto che scotta. Il

termine « tradizionalista » è la mascella d'asino con cui si possono battere tutti i presunti filistei oppure è come lo strato funereo col quale si coprivano un tempo tutte le bare nei funerali.

Il termine è usato prevalentemente nell'ambito ecclesiale; in quello politico si usa di preferenza il termine « conservatore », che ha una forte analogia, se non proprio identità, con il termine tradizionalista.

In compenso spesso in campo ecclesiale si usurpa largamente la parola « conservatore ».

Malamente, per lo più. Certo esistono, e non pochi coloro che sono e possono classificarsi come « tradizionalisti » e conservatori. In tal caso, per sé, abbiamo niente da dire: conveniunt nomina rebus saepe suis!

Ma noi pensiamo ad altro.

Quasi tutti coloro che hanno distrutto ogni segno sacerdotale nell'abito, per coprirsi della vigliaccheria di questo abbandono, che è un rifiuto notevole dato alla testimonianza per Cristo, accusano di tradizionalismo quelli che ancora portano il vestito loro assegnato dalla Chiesa.

Quanti difendono, senza deformarla, la dottrina cattolica genuina, sono tradizionalisti per coloro che hanno ormai inserito il relativismo in dosi più o meno manifeste nella medesima dottrina cristiana.

In compenso i negatori del peccato originale, quelli che sfornano dubbi sulla Divinità di Cristo, sulla Sua resurrezione (pur parlando in continuazione di Mistero Pasquale), sulla Reale Presenza nella Eucaristia, vengo-

no classificati come « aperturisti », termine che sarebbe l'opposto di « tradizionalista ». Chi dice la Messa in borghese usando un qualunque bicchiere comune ed il pane comune non azzimo, magari seduto per terra ed attorniato da gente seduta egualmente per terra, pare dia prova di notevole intelligenza.

Quanti accettano il sociologismo, che nella sua redazione completa e logica porta diritti ad affermare il paradiso solo in terra e che nella forma alquanto ibridamente attenuata semplicemente non parla più del Paradiso nella vita eterna, compiono il dovere verso l'umanità. Mentre quanti tengono ben fermo, che di paradiso in terra non ne esiste e che è inganno atroce far credere alla povera gente che esiste, illudendola, sono semplicemente « stracci vecchi ».

L'anti-Tradizione segrega, annienta, incrimina. Si tratta di trasferire in campo ecclesiale un gioco non vecchio del mondo politico. Il quale risuscitando un vieto manicheismo in più d'un Paese, divide la gente sotto due denominazioni o termini tribuendo all'uno il carattere di « bene », all'altro il carattere di « male », cui sono riservate tutte le maledizioni ed ogni trattamento ingiusto. In tal modo si è impaurita molta gente, si è creata una enorme classe di rassegnati e si sono portate avanti persecuzioni indegne, ottenendo effetti notevoli per gli affamati di denaro e di potere. Si parla di pluralismo, che non è mai stato stritolato come oggi, per via del manicheismo.

Questo sistema tenta di entrare in Chiesa.

Non sempre è decoroso e giusto imitare gli altri.

Totus tuus

RENOVATIO, con questo numero, inizia il XIII anno di vita.

L'inizia nel saluto al Sommo Pontefice e nella conferma della fedeltà ai motivi ispiratori originari.

Fondata, nell'ottobre del 1966, da Sua Em.za il Card. Giuseppe Siri, che la sostiene, diretta fin dall'inizio da mons. Luigi G. Rossi, già Perito teologo della C.E.I. al Conc. Vat. II, al quale si è affiancato, dal dicembre 1969 a ieri, don Gianni Baget-Bozzo come direttore responsabile, essa intendeva ed intende affermare con chiarezza l'ortodossia cattolica, nell'obbedienza al Magistero autentico ed infallibile, nel dialogo sincero con le nuove proposte culturali, teologiche e filosofiche, e nella ricerca attenta ed aperta di ogni elemento positivo anche potenziale.

All'alba, così promettente, del Suo pontificato, — *est notum verbum praesentem diem qualis futurus sit oriente sole cognosci* —, RENOVATIO saluta papa GIOVANNI PAOLO II. E' un saluto animato dalla fede, che, quindi, esprime non soltanto soddisfazione, ma anche gioia, non soltanto partecipazione, ma anche devozione, testimonianza, servizio. Per questo noi salutiamo filialmente nel Sommo Pontefice il successore di Pietro, designato al Suo altissimo compito dallo Spirito Santo che vivifica la Chiesa.

Ma proprio perché la gioia che desideriamo qui confessare e la fedeltà che desideriamo attestare sono nutrite dalla speranza soprannaturale e sono rivolte al vi-

cario di Cristo, è anche nostro impegno scrutare nella figura umana e storica del nuovo Papa il segno e la voce dello Spirito che chiama tutta la Chiesa a riconoscersi unita col suo Pastore.

Salutiamo dunque nel Papa Karol Wojtyla la conferma della missione universale del Vescovo di Roma, che alcune correnti della teologia recente tendevano a sottovalutare. Salutiamo nel Papa che ha un radioso passato di studioso, fedele alla tradizione e aperto al dialogo con le istanze più vive del pensiero contemporaneo, l'indicazione di una direttiva che conforta il nostro stesso impegno a servizio della Chiesa. Salutiamo nel Papa di nazionalità polacca il testimone della sofferenza di un intero popolo cristiano, che ha saputo conservare e accrescere la fede, nonostante l'oppressione politica e la persecuzione religiosa. Salutiamo infine nel Papa che è stato arcivescovo di Cracovia, non soltanto il combattente per la libertà, ma anche la guida nel difficile esercizio della mediazione che a tutto deve essere disponibile sul piano della carità e in nulla può essere corriva sul piano della fede.

Con questi « segni » dell'umana figura del Papa Giovanni Paolo II, che già da soli suggeriscono un orientamento, additano una strada, il Cristo ha voluto essere riconosciuto nell'attuale momento « drammatico e magnifico » della storia.

Sia Egli benedetto nei secoli.

Alberto Boldorini

LA PERFETTISSIMA SCIENZA DELL'ANIMA DI CRISTO

ARTICOLI

SPUNTI DI MAGISTERO E TRADIZIONE

I - LA CATTEDRA DI S. GREGORIO SULL'ARCO DI 14 SECOLI

Contesto storico: Temistio e gli agnoeti.

La lettera di Gregorio Magno ad Eulogio, patriarca d'Alessandria, nel 600, enuclea la tradizione patristica riguardo alla perfettissima scienza di Cristo uomo, attraverso la condanna dell'agnoetismo (1).

Attorno al 540, Temistio, un diacono della Chiesa di Alessandria, aveva sostenuto che il Cristo, attesa la sua umanità in tutto simile alla nostra, fu soggetto, durante la vita terrena, nonché alle umane debolezze corporali, anche ed egualmente a quelle dell'anima, coinvolto quindi, come ogni uomo, in una ignoranza insieme negativa e privativa.

Monofisita severiano, Temistio svisò il pensiero del maestro e, dopo la morte di Severo, scrisse contro di lui un'apologia, confutata poi dal monaco Teodoro.

Il suo patriarca, Timoteo, censurandone la dottrina, gli proibì d' insegnarla.

Temistio si oppose e fece uno scisma. Nacque in tal modo la setta degli *agnoeti*, o negatori della perfettissima scienza di Cristo.

Gli agnoeti rivangarono l'antica disputa sulla ignoranza dell'uomo Gesù in merito al tempo puntuale del giudizio. Il passo di Mc. XIII, 32 divenne il loro cavallo di battaglia, all'unisono col dogma calcedonense che dichiarava la consustanzialità di Cristo-uomo a ciascuno di noi, ad eccezione del peccato (2).

---

(1) S. GREGORIO MAGNO, *Ep. Sicut aqua frigida*: PL LXXVII, 1097.

(2) Cfr. E. AMANN, *Thémistius*: DTC, XV, 219-222; A. VACANT, *Agnoètes*: DTC, I, 588-89; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris 1931, p. 243 ss.; K. RAHNER, *Agnoeten*: LTK-I, Friburg i. B. 1957; M. JUGIE, *La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur, d'après Léonce de Bysance et autres Théologiens*: Revue des sciences Philosophiques, X (1921), pp. 548-59; ID., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris 1935, t. V, p. 432 ss.; CH. MOELLER, « Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme », in GRILLMEIERBACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg 1951, p. 690 ss.

In effetti, già nel secolo III, alcuni Padri, preoccupati di difendere la divinità del Verbo dall'eresia dell'Arianesimo, non ancora edotti per altro — in forma inequivoca — circa la natura dell'unione ipostatica ed i relativi corollari attinenti l'umanità di Cristo, attribuirono a Gesù-uomo, o parvero ascrivergli, in chiave tatticistica, l'ignoranza storica del giudizio, che l'arianesimo addebitava al Verbo.

La vecchia e problematica opinione d'un nucleo di Padri antiariani, riproposta dagli agnoeti, nel VI secolo, quand'era ormai superata grazie alla lunga, laboriosa e feconda speculazione sul tema cristologico, non poteva arridere se non alla corrente nestoriana.

Non piacque, cioè, né ai polemisti cattolici, né ai monofisiti, i quali — sintomatico — classificarono i seguaci di Temistio tra gli epigoni del nestorianesimo.

In realtà Teodoro di Mopsuestia e Nestorio avevano preceduto Temistio in termini di agnoetismo, come l'aveva preceduto il monaco gallo Leporio, rifugiatosi ad Ippona all'epoca di S. Agostino, che ebbe più tardi a ricredersi del suo errore (PL XXXI, 1229).

La voce della Tradizione in Eulogio.

Eulogio, patriarca di Alessandria dal 580 al 607, sollecitato da una vigile élite di monaci palestinesi, compose, ai fini di stabilire l'autentica voce della Tradizione in ordine alla scienza di Cristo uomo, un'opera refutatoria dell'agnoetismo, di cui rimane appena una rapida sintesi in Fozio (PG CIII, 1081-1083).

Egli esclude qualsiasi forma di ignoranza in Cristo, poiché ripugna alla sua divinità d'Unigenito Figlio e disdice alla stessa umana natura che sussiste nel Verbo.

La presunta ignoranza, innuita da certi testi evangelici, non può essere che « economica o pedagogica ». L'indicazione puntuale sul tempo del giudizio, giorno ed ora, è un rigido segreto del Padre (Mc. XIII, 32). Il Cristo, Verbo di Dio, lo conosce, ma di scienza incomunicabile: non ha, in quanto Messia e Redentore, la missione di rivelarlo agli uomini.

In realtà, Gesù assegna costantemente al Padre la superna direzione degli eventi salvifici. Rivendica però, di conserva, la propria onnimoda giustapposizione ontico-dinamica al Padre: tutto gli è stato commesso dal Padre, nulla del Padre gli è nascosto, tutto divide col Padre (cfr. Mtt. XI, 27; Gio. V, 19-30).

Perfettissima è insomma la scienza di Cristo uomo. Funge da titolo giuridico la Persona divina del Verbo che, in Cristo, è una ed unica, indivisa.

Scienza perfettissima nell'ambito dei contenuti, valori e scopi dell'Incarnazione redentrice. Ma, scienza del Cristo uomo, ha un limite: la fini-

tudine dell'anima, o creaturalità dell'umana natura. Non adegua la scienza di Dio.

Indubbio, Eulogio non distingue sempre la duplice scienza, del Verbo e del Cristo uomo. Sottende nondimeno una tal distinzione laddove chiama in causa l'anima di Gesù.

Seppur perfettissima, quindi, la scienza di Cristo uomo non è e non potrà mai essere onniscienza. E' trascrizione in termini umani dell'onniscienza del Verbo.

Trascrizione comunque la più alta e turgida, esaustiva nel suo ordine, intensivamente ed estensivamente, all'acme d'ogni possibilità creata. Appartiene al Verbo, subbiettandosi in Lui, che l'avoca a sé, esprimendovi da cima a fondo, sino ai dettagli infimi, l'economia degli eventi salvifici, plenario il canovaccio della storia.

Perfettissima già all'esordio dell'Incarnazione redentrice, la scienza di Cristo uomo non tollera ombra d'ignoranza, né si sobbarca a progressi se non all'esterno.

Eulogio abbraccia così l'autorevole esegesi di Atanasio e di Cirillo. Spiega, in questa luce, le discusse opinioni dei padri della Chiesa, dovute vuoi alla vivace polemica anti-ariana, in chiave tatticistica di drastica efficacia, vuoi all'idea di una ignoranza « economica o pedagogica ».

In ultimo, a scanso di equivoci, il limite che discrimina la perfettissima scienza di Cristo uomo dalla onniscienza del Verbo dà adito in Gesù ad una ignoranza in senso lato, o nescienza, non preclusa — in rapporto alla scienza di Dio — se non negativamente.

Siffatta ignoranza del Cristo uomo propugnò, in opposizione a Temistio, durante la disputa agnoeta, un polemista cattolico nel libro « De sectis » (PG LXXXVI, 1232-1261), in ragione appunto della consustanzialità di Gesù con ciascuno di noi, non disattendendo i privilegi esimi dell'umana natura ipostatizzata dal Verbo.

Purtroppo la soverchia attenzione rivolta alla consustanzialità, il prevalere sul criterio dei privilegi d'un eccessivo calcolo del « limite », lasciò spazio e respiro a non lievi equivoci.

Gregorio Magno e S. Massimo dirimeranno la formula ambigua sul piano d'un aureo equilibrio.

A stringere i nodi, secondo Eulogio, la Kenosi del Verbo umanatosi fu circoscritta alle sole infermità corporali e ai loro contraccolpi in sede di anima, nonché all'immane soffrire, acuito dalla perfettissima scienza, che sconvolse la psicologia del Cristo uomo (3).

---

(3) Cfr. F. DIEKAMP, *Eulogius*: LTK, IV, coll. 848-49; B. ALTANER, *Patrologia*, 3ª ediz., Torino 1944, p. 360, n. 491.

Degli scritti di Eulogio non ci sono pervenuti se non frammenti (cfr. PG LXXXVI, 2937-64; CIII, 1081-83; FOZIO, *Bibl.*, cod. 182, 208, 225, 226, 227, 230), insieme a dieci brani nella *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (ed. F. Diekamp, Münster 1907). L'autenticità di altri frammenti è discussa.

Il primo atto di Magistero: l'epistola 39.

Da Eulogio a Gregorio. Il patriarca ricorre a Roma. E' in causa, con la sua forza vincolante, il Magistero.

Interprete ufficiale della Parola di Dio, custode e vindice d'una Tradizione aperta di prosieguo agli indefettibili sviluppi dell'« intellectus Fidei », categorico nel riassumerne e fissarne i limpidi traguardi, la maturità d'una lievitante gestazione, S. Gregorio Magno avalla — in linee ben definite d'insegnamento ortodosso — la perfettissima scienza del Cristo uomo.

L'epistola 39, « Sicut aqua frigida », ch'egli invia nel 600 ad Eulogio, patriarca di Alessandria, sigla in proposito il primo atto di magistero.

Esplicita condanna dell'agnoetismo, l'epistola loda ed approva incondizionatamente la dottrina di Eulogio (4).

Il nerbo dell'argomentazione di Gregorio, tesa ad ascrivere al Cristo uomo una perfettissima scienza, poggia sulle istanze imperiose dell'unione ipostatica, laddove l'indivisa Persona del Figlio di Dio, in cui sussiste l' umana natura assunta, esige il rifrangersi nell'anima di Gesù — al sommo grado di recettività — della scienza divina del Verbo: estrema partecipazione di Luce eterna in ordine all'economia salvifica, pienezza di soprannaturalizzazione del limite, dialettica dell'obbedienzialità creata adempiuta ai fastigi, al di là quindi d'ogni riscontro in tutto ciò ch'è reale od eventuale nel cosmo degli esseri, compresi gli Angeli.

Poiché, anche in quanto uomo, il Cristo è l'Unigenito Figlio, la Persona del Verbo, ha — sin dall'esordio dell' Incarnazione redentrice — nativo il diritto maiestatico di Dio medesimo riguardo all'universo intero, così da conoscerlo di scienza perfettissima, dovunque e comunque, ai fini di signoreggiarlo (5).

Se l'Incarnazione redentrice innalvea l'universo, non v'ha dubbio che il Cristo, Verbo umanatosi, debba sapere quel che viene a compiere. Di più, ed è ovvio corollario, a un tal sapere risponde, sincrono e sintono, un egual potere (6).

« Res autem valde manifesta est — dichiara all'uopo S. Gregorio Magno — quia quisquis Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest. Nam qui ipsam *Dei Sapientiam fatetur incarnatam*, qua mente valet dicere: esse aliquid, quod Dei Sapientia ignoret? Scriptum est: "In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Omnia per ipsum facta sunt" (Jo. I, 1-3). Si omnia, procul dubio etiam dies iudicii

(4) Cfr. S. GREGORIO MAGNO, *Ep. Sicut aqua frigida*: Dz. 248.

(5) Nella lettera *Quia caritati nihil* ai vescovi della Spagna, del giugno 601, Papa Gregorio insegna che l'unione ipostatica si realizzò all'atto della concezione: cfr. Dz. 250.

(6) Gli ulteriori sviluppi dell'*intellectus fidei* dimostreranno, nel passaggio dal Cristo della Kenosi al Cristo della Gloria, che il diritto nativo di Gesù Signore sull'universo intero si traduce, con la Risurrezione, in diritto di conquista, apoteosi d'una maestà e regalità a livello di grazia in atto, meritata ed effusa in noi. Lo vedremo.

et hora. Quis ergo ita desipiat, ut dicere preasumat, quia Verbum Patris fecit quod ignorat? Scriptum quoque est: "Sciens *Iesus*, quia omnia dedit ei Pater in manus" (Jo. XIII, 3). Si omnia, profecto et iudicii diem et horam. Quis ergo ita stultus est, ut dicat, quia accepit Filius in manibus quod nescit? ».

E' il commento a Mc. XIII, 32, al segreto del Padre circa il giorno e l'ora del giudizio escatologico.

Affulge, protagonista sulla scena, l'una ed unica Persona del Verbo: l'Unigenito Figlio è, nell'Incarnazione redentrice, *Gesù*; la scienza divina del Logos s'irradia in sapienza *incarnata*.

Balza agli occhi il rimarco all'umana natura assunta, al limite di « partecipazione » che segna — sia pure in termini di iperbole, siccome s'addice all'infinita dignità del Verbo, indiviso soggetto di possessione e attribuzione di quell'umana natura — la perfettissima scienza di Cristo uomo, in ordine e nell'ambito dell'economia salvifica. Lungi dunque dal confondere le due forme di scienza, S. Gregorio Magno implicitamente le discrimina. Semmai le identificasse, dovremmo tacciarlo di monofisismo, quasi la divinità dell'Unigenito Figlio dissolva ed assorba l'umanità di Gesù (7).

---

(7) Dissentiamo dai teologi che abbozzano, tra le righe, se non ventilano esplicito, un sospetto di monofisismo nei confronti di Papa Gregorio Magno (cfr. K. Rahner, *Agnoeten*, l.c.).

Sa di paradosso che un Pontefice, in una dichiarazione ufficiale di magistero, non sottointenda i dogmi dei Concili ecumenici di Efeso, Calcedonia e Costantinopoli, relativi alle due nature integre, distinte ed inconfuse, entrambe sussistenti nel Verbo. Tanto più che di questi Concili Papa Gregorio ratificò l'autorità di fede nella *Ep.* « *Consideranti mihi* » *ad Patriarcas*, Febr. 591: cfr. Dz. 472.

Non ci soddisfa, peraltro, ed è oscuro e tortuoso, ciò che scrive il Duquoc in merito all'Epistola 39: « Il testo arriva fino ad accordare *una quasi onniscienza* all'uomo Gesù? Sembra, ma non è certo; bisognerebbe essere sicuri che l'argomentazione condotta, partendo dall'onniscienza del Verbo Incarnato, tende alla trascrizione d'un tal sapere nell'intelligenza umana del Cristo. Il testo è troppo preciso per affermarlo, benché parli di un sapere della natura umana di Gesù » (C. DUQUOC, *Cristologia*, Queriniana, Brescia 1972, p. 161).

E' certo invece, a nostro avviso, e la tradizione ci suffraga, che il testo attribuisce al Cristo uomo « una quasi onniscienza », ossia una scienza perfettissima, in ordine e nell'ambito dell'economia salvifica; com'è certo, in pari modo, ch'essa è la trascrizione nell'intelletto umano di Gesù della onniscienza del Verbo.

Solo non piace la formula « quasi onniscienza », che potrebbe innuire un sospetto di monofisismo. D'accordo: il « quasi » salva. Ma rimane l'equivoco laddove il Duquoc, poco sopra, espone e spiega così il testo di Papa Gregorio: « Gesù non ignora niente perché è il Verbo. Affermare ch'egli ignora qualcosa, è cadere nell'errore di Nestorio » (l.c.). No. La scienza di Gesù, il Cristo-uomo, seppur perfettissima, ha il limite della creaturalità. Non a caso Papa Gregorio, infeudandola a quella del Verbo, « in cui e per cui furon create tutte le cose », non la predica se non dell'universo intero, in ordine e nell'ambito dell'economia salvifica. Né più, né meno.

Che la formula « quasi onniscienza » abbia un carattere di sensazionalità e turbi, non v'è dubbio. Siffatta sensazionalità fa comodo al Duquoc: risponde al recondito fine di dar credito alla sua tesi di una evoluzione della scienza e coscienza di Cristo uomo,

Lo stile del Cristo e l'esegesi di Mc. XIII, 32.

Papa Gregorio affronta poi un'altra obbiezione. Non di rado nei Vangeli Gesù avanza quesiti e domande (cfr. Mc. V, 9, 30; VI, 38; IX, 20; Gio. XI, 34). Ciò non denuncia forse in Cristo una ignoranza dei temi in oggetto?

La risposta è no. Il porre quesiti e domande, se in funzione di magistero, sul labbro del « maestro », è — di norma — un mezzo sagace per istruire i discepoli, ligio ai criteri pedagogici e didattici, in ossequio al metodo maieutico. Non solo. Obbliga a non eludere la responsabilità di una situazione ponderosa, riportandola alla traslucida consapevolezza degli uditori.

Dio stesso interrogò Adamo: « Dove sei? », e chiese a Caino: « Dov'è tuo fratello Abele? ». Il che non certo a titolo di ignoranza.

« De eo autem loco, in quo mulieribus de Lazaro dicit: "Ubi posuistis eum?" (Jo. XI, 34), ipsa specialiter sensimus, quae sensistis, quia si negant scisse Dominum, ubi fuerat Lazarus sepultus, atque ideo requisisse, procul dubio compelluntur fateri quia nescivit Dominus, in quibus locis se Adam et Eva post culpam absconderant, cum in paradiso dixit: "Adam, ubi es?" (Gn. III, 9), aut cum Cain corripit dicens: "Ubi est Abel frater tuus?" (Gn. IV, 9). Qui si nesciebat, cur protinus adiunxit: "Sanguis fratris tui de terra clamat ad me" (ib., 10)? ».

Sempre in merito a Mc. XIII, 32, S. Gregorio Magno fa sua l'esegesi di Eulogio che non imputa l'ignoranza del giorno e dell'ora circa il giudizio ultimo se non al Cristo uomo universale, a livello di rappresentazione ontica e giuridica dell'umanità, non al Cristo in veste di nostro Capo:

« De eo... quod scriptum est, quia "diem et horam neque Filius neque angeli sciunt" (Mc. XIII, 32), omnino recte vestra sanctitas sensit, quoniam non ad eumdem Filium iuxta hoc quod *caput* est, sed iuxta *corpus eius* quod nos sumus, est certissime referendum. Qua de re multis in locis... Augustinus eo sensu utitur » (8).

Rileva inoltre come Cristo, Verbo umanatosi, si adegui allo stile di Dio che usa il linguaggio degli uomini, da cui può emergere un'apparente ignoranza:

---

quindi di una ignoranza. Gesù — secondo il Duquoc — non seppe subito, ma a gradi, chi Egli era e la missione che doveva compiere.

Su un punto siamo in linea col Duquoc: criterio dirimente il quesito sulla perfettissima, o no, scienza di Cristo uomo, è « il soggetto concreto, il Verbo di Dio Incarnato » (ib., p. 162). Unico criterio in base al quale « possiamo render conto della unità psicologica di Gesù, unità richiesta dalla sua persona e dalla sua missione » (l.c.). Semplicemente non vediamo, proprio no, i legami dialettici tra il criterio stabilito e le conclusioni dedotte dal Galot. Del che disserteremo in esteso più avanti.

(8) Dz. 248. Cfr. in S. AGOSTINO: *Enarrat. in Ps. VI*, 1 (CpChL XXXVIII, 27); *De diversis quaestionibus*, L. LXXXIII, q. 60, 65 (PL XL, 48, 59 ss.); *De Trinitate*, L. I, c. 12 (PL XLII, 836 ss.).

« Dicit quoque et aliud, quod de eodem Filio possit intelligi, quia omnipotens Deus aliquando more loquitur humano, sicut ad Abraham dicit: "Nunc cognovi quia times Deum" (Gn. XXII, 12), non quia se Deus tunc timeri cognoverit, sed quia tunc eumdem Abraham fecit agnoscere, quia Deum timeret. Sicut enim nos diem laetum dicimus, non quod ipse dies laetus sit, sed quia nos laetos facit, ita et Filius nescire se dicit diem, quem nesciri facit, non quod ipse nesciat, sed quia hunc sciri minime permittat » (9).

Al tandem, in linea di esplicitazione univoca, Papa Gregorio assevera che il Cristo uomo sapeva il giorno e l'ora del giudizio ultimo non già *dalla* sua natura umana, grazie alle congenite e congeniali potenzialità dell' anima, ma *nella* sua natura umana, per via di partecipazione ad opera del Verbo. Sicché, a buon diritto, Cristo affermò — in quanto uomo — di non conoscere il giorno e l'ora del giudizio ultimo, né di doverli manifestare agli uomini:

« Unde et Pater solus dicitur scire, quia consubstantialis et Filius ex eius natura, qua est super angelos, habet ut hoc sciat, quod angeli ignorant. Unde et hoc intelligi subtilius potest, quia incarnatus Unigenitus factusque pro nobis homo perfectus, *in* natura quidem humanitatis novit diem et horam iudicii, sed tamen hunc non *ex* natura humanitatis novit. Quod ergo *in* ipsa novit, non *ex* ipsa novit, quia Deus homo factus diem et horam iudicii per deitatis suae potentiam novit... Itaque scientiam, quam ex humanitatis natura non habuit, ex qua cum angelis creatura fuit, hanc se cum angelis, qui creaturae sunt, habere denegavit. Diem ergo et horam iudicii scit Deus et homo; sed ideo, quia Deus est homo » (10).

Dottrina cattolica

Il magistero di S. Gregorio Magno si libra, con l'epistola 39, all'acme della tradizione patristica, l'enuclea in sé, evidenziandone e sigillandone il filone autentico che insta, fin dagli inizi, in rapporto alla perfettissima scienza di Cristo uomo, in una continuità fluente, armonica e sistematica di dottrina.

In proposito — ed è significativo, stupendo — Papa Gregorio, nell' atto d'appellarsi alla Tradizione, registra la piena consentaneità di fondo dei padri greci coi padri latini, la sintonia dell'intera Chiesa.

« Ubi Petrus, ibi Ecclesia ». Di volta in volta, agli incroci salienti, sui traguardi d'una maturità acquisita, il magistero compendia ed esplica la fede del popolo di Dio, l'indefettibile insufflazione dello Spirito Santo, Spirito di Verità, che non dà requie al passo dell'« intellectus Fidei » e del « sensus fidelium ».

(9) Ib.

(10) Ib.

Staglia la soluzione ortodossa. Ormai è un punto fermo. Domina e polarizza in futuro una tradizione più che millenaria, sull'arco di ben quattordici secoli, sino all'epoca nostra.

Tradizione unanime, ininterrotta, mai adombrata e mai contestata, dai vertici alle basi, nel mutuo influsso di Chiesa docente e discente.

Inconcussa, eppur tradizione viva, pregnante di consequenziari sviluppi, che di quel punto fermo chiarirà di prosieguo i contenuti reconditi, gli addentellati, i risvolti e i reciproci nessi, in chiave di splendida sintesi, d' un ordito organico a carattere scientifico, ove i singoli dettagli si coordinano e subordinano su scala di concentricità gerarchica, architettura della « teologia ».

Donde segue, in parametri apodittici, tassativi, il valore di *dottrina cattolica* — almeno! — da riferirsi al magistero di Gregorio Magno, nell' epistola ad Eulogio, in rapporto alla perfettissima scienza di Cristo uomo.

Discuterne, come si fa oggi, se non prescinderne con la fuga ingenua o l'ambizioso ripudio, suppedanei ad apriorismi di comodo, spuri, è un negligere il criterio e il metodo che essenzializzano la teologia, tributari al razionalismo biblico-teologico, per cui la teologia degenera in filosofia della fede.

Esplode il dramma. Si aggrava con la scelta a libito d'una filosofia polimorfa, agnostica: esistenzialistica, positivistica, storicistica, pragmatistica, fenomenologistica, strutturalistica. Il relativismo sfalda la fede. E non stupisce se siamo giunti alla morte di Dio, soppalco e ponteggio di una nuova teologia.

Divenissero legione, i teologi di oggi non proveranno nulla d'un Cristo uomo che non sa chi è e cosa è venuto a compiere, se non successivamente, a gradi, tra nebbie e caligini, di mezzo a vaghe congetture, a revisioni d'obbligo, incertezze atroci. Nulla. Impari quindi ad evincere la presunta evoluzione della scienza e coscienza di Gesù.

Non equivochiamo. L'assenso dei teologi ha valore di dottrina cattolica, o anche vidima il dogma, purché in comunione di fede e di vita col magistero del Papa e dei Vescovi (11).

A chiudere la strada all'ibrido e ipotetico assenso dei teologi di oggi si aderge l'unanime, inconcussa tradizione viva di quattordici secoli. Tradizione che attinge dal magistero di Gregorio Magno, già allora mancipia all'autentico filone dei padri greci e latini, e che a più riprese, nell'epoca nostra, il magistero stesso ha ribadito (12).

---

(11) Cfr. Dz. 1792, da interpretarsi alla luce di Dz. 1683, siccome dichiararono — per la deputazione della fede — Simor e Martin nel Conc. Vat. I (MANSI LXI, 47, 224, 332); L.G. ROSSI, *Quid de fide divina et catholica credendum:* « Renovatio », 1968, 3, p. 383.

(12) Cfr. K. RAHNER, *Agnoeten,* l.c. Per quanto concerne la conclusione del Duquoc, in linea col Rahner, riguardo a un giudizio d'insieme dell'Ep. 39 di Papa Gregorio, e cioè: « La portata dottrinale di questa lettera è di difficile interpretazione. Gli storici del dogma e i teologi non sono d'accordo » (o.c., p. 161), noi rileviamo da

Le ovvie semantiche d'una vision beatifica ai vertici.

Due cardini sunteggiano la *dottrina cattolica* dell'Epistola 39, il magistero di S. Gregorio Magno riguardo alla scienza di Cristo uomo: due cardini articolati da una testa di ponte, ch'è l'unione ipostatica.

Perfettissima, in ordine e nell'ambito dell'economia salutifera, estua la scienza di Gesù.

Copre tutte le realtà create. Sfolgora egemone — corrispondendovi un egual potere — vuoi i loro aspetti naturali, le leggi e le vicissitudini del tempo cosmico, la storia col suo dinamismo e finalismo, vuoi i loro destini soprannaturali, grazie all'efficacia dell' Incarnazione redentrice, l'eco e il rintocco dei misteri di Dio, tacito il confluirvi d'un'eternità anticipata, o vita trinitaria.

Di più — attesa l'una ed unica Persona del Verbo, soggetto indiviso, sempre identico, responsabile, di possessione e attribuzione d'entrambe le nature — la perfettissima scienza di Cristo uomo ripete la sua ragion d'essere, l'intima genesi, dalla scienza divina dell'Unigenito Figlio. Scaturisce lì.

Stabiliti questi due cardini, il magistero di Gregorio non precisa le modalità di rifrazione o partecipazione dell'una scienza, la divina, in seno all'altra, l'umana.

Non distingue cioè *in quali forme* la scienza perfettissima di Cristo uomo traduca in concreto la scienza divina del Verbo: forme di eccezionale entità, che in seguito, attraverso un meticoloso esame dei dati patristici, specie agostiniani, sul filo di robuste speculazioni teologiche, gli scolastici individueranno nella scienza beatifica ed infusa.

Dal silenzio comunque non possiamo arguire che le predette forme erano estranee al magistero di Gregorio. Anzi, alcuni importanti rilievi suggeriscono ch'esso ne avvertì il peso immane, laddove la perfettissima scienza di Cristo uomo è coscienza in atto d'esser lui l'Unigenito Figlio, intuendone i raccordi, così da includere in germe, virtualmente, la ferrea indagine del Medio Evo.

Agostinismo e spirito mistico.

E' noto l'agostinismo di Gregorio. In più settori egli abbracciò i principi e le teorie dell'insigne maestro. Ebbe, promosse e diffuse il culto di Agostino, di mezzo allo sfacelo di un'epoca buia, assicurando con la radicazione di quel culto la rinascita dei secoli XII e XIII, che si ispirarono in tronco alle opere del vescovo ipponense.

---

un verso che un tal dissentire si è aperto all'epoca nostra, auspice un pluralismo teologico non sempre alieno dal pluralismo dogmatico, e — d'altro verso — che la Tradizione sull'arco di più d'un millennio semplicemente lo espunge.

Ora devesi ad Agostino l'aver identificato in chiave di vision beatifica, nell'anima di Gesù, la forma o modalità più sublime di partecipazione della scienza divina del Verbo, esaustiva e definitiva a livello di imitabilità « ad extra ». Visione di Dio Uno e Trino, *facie ad faciem*, e — in Dio — di tutte le realtà create. Visione incompatibile con la fede, poiché il vedere elimina il credere (13).

Donde la presunzione legittima che la vision beatifica, implicito appannaggio dell'agostinismo di Gregorio, indettasse tra le righe il suo magistero in tema di perfettissima scienza del Cristo uomo, capace di darvi volto e voce, d'acclararne fin dagli inizi la simultanea autoconsapevolezza d'Unigenito Figlio, Verbo umanatosi: luce onnipresente all'Incarnazione redentrice, vasta quanto gli orizzonti che vi si dispiegano, profonda come l'abisso che l'ingorga (14).

C'è poi, a rincalzo d'una tal presunzione legittima, lo spirito di contemplazione, mistico, di San Gregorio Magno.

Le opere, in cui il grande Papa disserta di contemplazione, hanno sempre un riferimento alla vision beatifica: limpida riprova d'un magistero ben edotto in questa materia.

Ad ogni piè sospinto affiora il divario che separa le due forme di scienza. La contemplazione non è se non scialba, incolore percezione di Dio raggiunta mediante i doni del Paracleto. E' visione nella notte, un simulacro di vision beatifica.

Lungi dal vedere Dio in se stesso, « facie ad faciem », i misteri del Dio Uno e Trino, a guisa degli eletti in Paradiso, i santi in terra al più sperimentano di Dio un soffio e un murmure, indistinte melodie di sillabe arcane, soavi risonanze di segreti eloqui, immagini confuse (15).

Rispetto alla vision beatifica, la contemplazione è un preludio: anticipazione e delibazione, aleatoria, a carattere effimero (16).

Simile al pinnacolo d'un'eccelsa montagna, con alle spalle un'ardua ed improba ascesi, carica di rinunce, insieme allarga il respiro dell'anima e sa di tomba. E' un riposo gonfio di silenzi estatici. Più che produrla e viverla, l'anima vi è perduta (17).

Concludiamo. Il magistero di Gregorio sottende, almeno, la vision bea-

---

(13) S. AGOSTINO, *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, q. 65: PL XL, 59 ss.; *De peccatorum meritis et remissione*, c. 31: PL XLIV, 144; *Contra Maxim.* II, 9, 1: PL XLII, 763.

(14) S. FULGENZIO, discepolo di Agostino, poteva scrivere in conformità agli insegnamenti del Maestro: « Durum est et a sanitate fidei penitus alienum, ut dicamus *animam Christi* non plenam suae deitatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam » (*Ep. ad Ferrandum*, XIV, 3, 26).

(15) S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* V, 9, 50-51, 58, 65-66; X, 13; XXIII, 39; XXX, 53; XXXI, 101; *In Ezech.*, L. 2°, II, 8-10.

(16) ID., *In Ezech.*, L. 2°, II, 8-18; L. 1°, V, 12; *Moral.*, V, 58; VIII, 49; XXX, 53; XXXIII, 43.

(17) ID., *Moral.* V, 9, 50-51, 66; XXX, 53.

tifica in tema di scienza e coscienza del Cristo uomo, Verbo umanatosi che redime l'umanità. E la sottende in funzione di tramite sommo, traslucida interprete dell'eterna Luce di Dio, laddove Gesù disvela a sé medesimo la sua identità d'Unigenito Figlio, l'unione ipostatica e la soteriologia, nel quadro dell'intima vita col Padre.

L'eredità gregoriana in Sofronio e Massimo.

La dottrina cattolica di Papa Gregorio assurge a legge. La Tradizione all'unisono s'incarreggia in quel solco. Non demorderà mai, sull'arco di 14 secoli, sino all'epoca nostra, salvi sporadici e fugaci dinieghi.

S. Sofronio di Gerusalemme e S. Massimo di Crisopoli rielaborano la soluzione ortodossa.

Entrambi, in lotta contro il monotelitismo, chiosano il differenziarsi e l'armonizzarsi della perfettissima scienza di Cristo uomo di fronte all'infinita scienza del Verbo, puntualizzando l'unione ipostatica.

Uno ed unico in linea di ipostasi, Verbo umanatosi, il Cristo sussiste in due nature scevre di commistione reciproca, ciascuna compiuta e chiusa, con le innate, tipiche, indipendenti proprietà e attività.

E' quindi, di volta in volta, il medesimo Cristo che espleta le azioni divine e le azioni umane, loro soggetto indiviso, immutato, di possessione e attribuzione, così da avocarne il peso, dignificarne l'efficacia, a livello d'Unigenito Figlio. Arbitro.

Ma le espleta in forza di due principi diversi, inconfondibili e irriducibili, seppur giustapposti: la duplice natura di Figlio dell'uomo e Figlio di Dio, ch'egli raccoglie nell'unità di Persona. Scaturigine dell'agire — infatti — è la natura, mediante le sue proprietà o facoltà operatorie.

Consapevole e libera, responsabilmente, l'anima di Gesù rivendica dunque un'autonomia psicologica, elettiva ed esecutiva. La natura del Cristo uomo non è un organo inerte al servizio del Verbo egemone: « sicut baculus vel cadaver ».

Incide nondimeno l'unità di Persona. Postula nei rapporti tra il Cristo uomo e il Verbo, nonché l'adeguazione dei voleri, antonomastica santificazione, una perfettissima scienza in cui l'anima di Gesù rispecchi l' eterna Luce di Dio.

Non v'ha dubbio. L'abbozzo di Sofronio e di Massimo precorre le scabrose problematiche dei teologi di oggi (18).

---

(18) Non mancavano, in merito, chiari preamboli dottrinali. Già nel 431 *il VII Anatematisma di Cirillo* scomunicava « chi sostenesse che Gesù, come uomo, era mosso dal Verbo di Dio e circonfuso della gloria dell'Unigenito, quasi fosse altro da Lui » (PG LXXVII, 108; Dz. 119). Più esplicita ed univoca, nel 449, *la lettera dogmatica di S. Leone Magno a Flaviano, vescovo di Costantinopoli:* « Agit utraque forma (= natura) cum alterius communione quod proprium est » (Dz. 144).

Grazie all'approfondimento di questi preamboli dottrinali, Sofronio e Massimo

Kenosi e scienza nell'indagine di Massimo il Confessore.

La perfettissima scienza di Cristo uomo — secondo l'opinione di S. Sofronio di Gerusalemme (560-638), che avrà in seguito da Giovanni di Damasco, notaio dell'antichità patristica, un pubblico avallo — non è solo dottrina cattolica, ma coinvolge la fede: Sofronio considera « eretici » gli agnoeti (19).

Più acuta e approfondita è la diagnosi di San Massimo Confessore (580-662).

A offrirgli lo spunto fu il « De sectis » (PG LXXXVI, 1232-1261), opera d'un polemista del VI secolo, fiero avversario di Temistio.

Massimo vi ravvisò non lievi equivoci sul piano del metodo, laddove il criterio dell'opera, ligio troppo ai requisiti d'un Cristo uomo consustanziale a noi, non sufficientemente attento ai privilegi richiesti dal Verbo nell' umanità assunta, mancipio in ultima analisi ad una Kenosi fraintesa, portava ad ammettere in Gesù un'ignoranza indebita.

Il « De sectis » insomma, sia pure ai margini e al di là degli scopi prefissi, riproponeva l'agnoetismo di Temistio.

Perfettissima, immune d'ogni larva o cenno d'ignoranza, è la scienza del Cristo uomo. Ecco l'aforisma di Massimo. E non deflette.

Semmai in termini di astrazione — a prescindere dall'unione ipostatica — l'umanità di Gesù avrebbe potuto o dovuto dar adito all'ignoranza.

In termini storici di concretezza, no. E' l'umanità assunta dal Verbo, subiettata lì. Le singole proprietà e attività che la peculiarizzano, strutturandola, strumentandola, finalizzandola, appartengono al Verbo di Dio. E il Verbo non può non avocarle a sé, dignificarne e valorizzarne l'efficacia, all'apice di una insublimazione condegna.

Si fa strada l'adagio: « actiones et passiones sunt suppositorum ». Imputeremmo al Verbo di Dio l'ignoranza e i consequenziari errori che inficiassero l'anima di Gesù.

Se anche in quanto uomo Gesù è l'Unigenito Figlio, gode dei diritti relativi al Verbo. Diritti divini, trasfusi nell'umanità assunta in antono-

---

apriranno la via alle definizioni vuoi del Sinodo Romano, sotto Martino I, nel 649, vuoi del Concilio Costantinopolitano III, nel 680-81 (cfr. Dz. 254 ss., 288).

Ovviamente non tocchiamo adesso la controversia, a lungo dibattuta (basti citare le opposte tesi di Tixeront e di Jugie), e lo è tuttora, se il Verbo sia — riguardo alla umanità assunta — principio d'operazione o semplice soggetto d'attribuzione. L'affronteremo in seguito.

(19) Cfr. M. JUGIE, *Agnoeti:* EC, I, p. 479. Sul pensiero di S. SOFRONIO vedasi *La lettera sinodica a Sergio* (PG LXXXVII, 3147-3200; MANSI, XI col. 480 ss.) e le *10 Omelie* (PG l.c., 3201-3364, 4001-4004); S. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa,* III-IV; S. VAILHE', *Sophrone le sophiste et Sophrone le Patriarche:* « Rev. orient. chrét. » 1902, pp. 360-385 e 1903, pp. 32-69, 356-387; J. TIXERONT, *Hist. Dogm.,* III, p. 164 ss.; E. AMANN, *Honorius I:* DTC, VII, 105 ss.; M. JUGIE, *Monothélitisme:* DTC, XI, 2311 ss.; ID., *Theol. dogmatica christianorum orientalium,* Paris 1935, t. V, p. 455 ss.; G. BARDY, *Sophrone:* DTC, XIV, 237-83.

mastici privilegi. Giocoforza. Diritti e privilegi che circoscrivono i limiti della Kenosi.

D'accordo. Il Cristo uomo è consustanziale a noi. Simile in tutto, ma non identico, poiché eccepisce al peccato. E' il novello Adamo, l'iperbole dell'Adamo agli inizi, puro, fruente di doni soprannaturali e preternaturali.

L'ignoranza, sinistro vivaio d'errori, non erompe se non dal peccato d'origine e innerva alle radici il peccato nostro. La storia sigla il binomio ignoranza-peccato. La vita n'è ricolma.

Non a caso la perfettissima scienza del Cristo uomo è causa d'impeccabilità, in ossequio all'unione ipostatica che funge da titolo giuridico.

Urge la Kenosi. Consustanziale a noi, Uomo universale, Cristo fa da copertura. Espia il peccato del mondo, vittima propiziatoria. Si addossa le miserie fisiche, non quelle dell'anima, che degradano l'uomo, ottundono l'amore e il dolore.

Devesi non già all'ignoranza, ma ad una perfettissima scienza, soppalco dell'autocoscienza più traslucida, se l'anima di Gesù, fin dall'esordio, e di prosieguo, riempie inesausta la sua oblazione d'amore e di dolore.

E' l'Amore: il più doloroso! E' il Dolore: il più amoroso! Sfolgoranti di Luce, l'Amore e il Dolore consumano la Kenosi, l'indiano, bruciandone le sconfinate latitudini, scandagliandone l'abisso.

L'anticipo di San Massimo sui tempi.

La Kenosi di Cristo eccede a mille doppi la kenosi di ciascuno di noi. Egli l'ha sofferta da uomo, non però al modo stesso dell'uomo. Duplice incalza e stringe la ragione giustificativa:

a. Consustanziale a noi da un verso, Gesù è d'altro verso l'uomo universale. Compendia quindi la vita e la storia, il dramma dell'umanità intera, in chiave di sostituzione vicaria.

b. In tutto simile a noi, eppur non identico, poiché eccepisce al peccato e sussiste nell'una ed unica Persona dell'Unigenito Figlio, Gesù ha patito a livello d'Uomo-Dio, in chiave di satisfazione vicaria.

Fu, il suo, un modo incomparabile e ineffabile di soffrire la Kenosi. Il modo dell'uomo che supera l'uomo.

Ridurre la Kenosi di Cristo a dimensioni meramente umane, come fanno non pochi teologi moderni, quasi la consustanzialità dicesse identità, né più né meno, significa dissolvere il mistero di Gesù Uomo-Dio.

Il che — piaccia o no — è un rigurgito della *gnosi*, d'un vieto naturalismo restio, se non chiuso a priori, di fronte ai doni preternaturali e soprannaturali, in cui Dio ha deciso di comunicarsi a noi: al principio, nell'Eden; con pienezza, nell'Incarnazione redentrice, laddove in Cristo i doni diventano diritti.

Così, in anticipo sui tempi, l'indagine psicologica di San Massimo, ricca di risvolti kenotici, fedele ovunque e sempre ai dogmi definiti, ela-

borò la soluzione ortodossa in tema di perfettissima scienza del Cristo uomo (20).

S'impose subito. Lì convergeva e si fissava la tradizione greca. Era l'ultimo approdo d'un'inquieta, polimorfa esegesi patristica di sette secoli.

Sintomatico: Agostino, in Occidente, aveva attinto i medesimi traguardi per vie analoghe, sostenendo che l'ignoranza non può tangere l'anima di Gesù, munita d'impeccabilità, in quanto indissolubili legami annodano l' ignoranza al peccato d'origine e al nostro peccato (21).

Giganteggiano, parallele, le sintesi di Massimo e di Agostino. Sebbene non configurino ancora una teologia tecnica, in linee scientifiche e sistematiche, evidenziano della perfettissima scienza di Cristo uomo le idee madri, i dati di fondo che fungeranno da ponteggio alle sintesi dei secoli futuri, nell'alveo di una ininterrotta, unanime Tradizione.

D'impressionante attualità, valida oggi più che mai, la teologia di S. Massimo è in grado d'espungere e dirimere le inconsulte, subdole disamine, gli ambigui responsi di non pochi teologi moderni. E' testata d'angolo, vivida pietra di paragone e di bilancio.

Teologia di S. Tommaso: la triplice scienza.

Eredi del magistero gregoriano, forti dei preziosi contributi d'un « intellectus Fidei » singolarmente acuitosi in Agostino e in Massimo, tributari al limpido quadro sinottico di Giovanni Damasceno, gli Scolastici — corifeo S. Tommaso — strutturano in termini di teologia tecnica, che diverrà classica, la perfettissima scienza del Cristo uomo.

S. Tommaso disserta sulla scienza di Gesù nella « Pars tertia » della *Summa*, qq. 9-12.

Oltre l'onniscienza, o scienza divina, che non compete se non al Verbo, egli distingue in Cristo uomo una triplice scienza, capace di ascrivere alla sua anima la perfezione richiesta dal Verbo di Dio, riscontro d'obbligo dell'unione ipostatica (22).

Tre scienze possono tradurre in atto, perfezionandolo di prosieguo, a sviluppi concentrici e gerarchici, l'intelletto dell'uomo: la scienza empirica, la scienza infusa e la scienza beatifica.

(20) Di S. MASSIMO CONFESSORE cfr. *Disputatio cum Pyrrho:* PG XCI, 289, 344 ss.; *Ambiguorum liber (De Dionysio et Gregorio):* PG XCI, 1031-60; *Commenti ai passi più ardui di S. Gregorio Nazianzeno:* PG XCI, 1061 ss., 1320 ss.; *Opuscoli polemici:* PG XCI, 30 ss., 64. Una chiara esposizione della sua dottrina si trova in J. TIXERONT, o.c., III, pp. 188-192; J. DUCHESNE, *L'Eglise au VI siècle,* Paris 1926, p. 431 ss.; H.U. von BALTHASAR, *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor,* Friburg 1941, p. 75 ss.; C. MOELLER, *o.c.,* p. 712 ss.; K. RAHNER, *Saggi di Cristologia e Mariologia,* Roma 1965, p. 22 ss.

(21) Cfr. S. AGOSTINO: *Sermo* 97, 4; *De Trinitate* I, 12, 23; *De genesi contra Manichaeos* I, 22, 34.

(22) Cfr. *Summa Th.,* III, q. 9, a. 1 ss.; q. 34, a. 1.

Mancipia ai sensi, la *scienza empirica* s'amplia di continuo sul ritmo della vita sperimentata ogni giorno. E' scienza acquisita a stadi succedanei. Realizza il congenito meccanismo dell'umano intelletto, che astrae i noumeni dalle immagini, li concepisce e li partorisce in sé.

Consustanziale a noi, Cristo ebbe la scienza empirica. E progredì in essa, aperto di volta in volta all'« hic » e al « nunc » (23).

La *scienza infusa* deroga ai sensi. Mutua da Dio bell'e compiute, e replete nel loro genere, le forme intenzionali dei noumeni. Rispettosa insieme dell'umano intelletto, ch'è teso ad esplicitarne le corrispondenti idee, può perfezionarlo all'acme, in chiave di meccanismo congenito, di gran lunga più e meglio che non la scienza empirica.

Perfettissima, in ossequio all'assoluta perfezione richiesta dall'unione ipostatica, la scienza di Cristo uomo, Verbo umanatosi, fu anche scienza infusa (24).

Egregia si staglia la *scienza beatifica*, intuizione di Dio in Sé, tal qual è, direttamente e fontalmente, al modo di Dio, sul piano del « nunc stans ». Plenaria e simultanea, matrice della beatitudine celeste, è scienza « beatifica ».

Adesione al Bene Sommo, Vita eterna, all'unisono intuizione e fruizione, abbraccia — altrettanto beatifici, commisurati, sintoni — l'empito amoroso e il gaudio dell'estasi.

Scienza al modo di Dio, brucia in tronco le virtualità dell'intelletto umano ed angelico. Travalica la scienza infusa. Non si affida né all'apporto dei sensi, né a specie intelligibili impresse od espresse. Insta « facie ad faciem ». Lì soggetto ed oggetto combaciano. L'anima si perde nel Dio Uno-Trino. Vive in Dio la vita di Dio.

Pienezza di grazia, soprannaturalità al limite che ha esaurito il suo ciclo, esige — ai fini d'attuarsi — l'estremo e supremo potenziamento soprannaturale, ossia il « lume di gloria ».

Non c'è vision beatifica di angeli e santi che — per vastità di raggio, in ordine all'oggetto, e per lo scandaglio operato dal soggetto — regga di fronte a quella di Cristo, Verbo umanatosi.

Già agli inizi, sull'arco della concezione virginea, non appena il Verbo si fa carne, l'anima di Gesù sfolgora, con gli occhi di Dio, il mistero dell' Essere Uno e Trino, e l'ama col cuore di Dio. Vede le infinite doti di Natura, le processioni e le relazioni di Vita, l'unione ipostatica.

Nonché il Dio Uno e Trino in se stesso, tal qual è, vede il Dio Archetipo, a livello di imitabilità « ad extra », Causa prima, efficiente, esemplaristica e finalistica dell'universo. Nulla sfugge all'anima di Gesù, Verbo umanatosi. Tutte le cose reali gli appartengono, suo appannaggio e dominio già agli inizi (25).

(23) Cfr. *Ib.*, III, q. 7, a. 12; q. 11, a. 1; q. 12, a. 3; q. 15, a. 8.
(24) Cfr. *Ib.*, III, q. 9, a. 3; q. 11, a. 1.
(25) Cfr. *Ib.*, III, q. 9, a. 2; q. 10, aa. 2, 4; q. 34, a. 1.

Ignoranza negativa e non privativa.

La triplice scienza scala in Cristo uomo la parabola del conoscere. Se progredisce la scienza empirica, non c'è evoluzione di sorta nell'ambito della scienza infusa e beatifica, non c'è lacuna in termini d'ignoranza privativa.

Cristo uomo ha scienza e coscienza perfettissima, già agli inizi, riguardo vuoi all'unione ipostatica, l'innata costituzione ontica di Verbo umanatosi, vuoi alla condizione e missione soteriologica, ove — consequenziario — il dinamismo teandrico dell'agire redime l'universo.

Indubbio. La vision beatifica non discopre il mondo delle possibilità pure, che ha l'immensità di Dio. Non adegua l'onniscienza del Verbo, o « scientia simplicis intelligentiae ».

Rimane quindi l'ignoranza negativa. Le possibilità pure, innumeri, trascendono il Cristo uomo, alla stregua di Dio medesimo, ch'è indefettibilmente imitabile ad extra. Eludono il suo sapere e il suo potere. Non gli spettano di diritto. Non gli appartengono. Tutte le cose reali, sì! (26).

Precluse a divinizzarne la natura, vision beatifica e scienza infusa suggellano in Cristo uomo l'antonomastica perfezione richiesta dall'unione ipostatica.

Arbitra di manifestarle a libito, come e quando lo reputi, l'anima di Gesù adempie in un tal fastigio di luce il disegno del Padre.

Scienza e coscienza di Cristo uomo.

Un caleidoscopio di scambi e riverberi mutui armonizza la triplice scienza nell'anima di Gesù.

Intuizione di Dio al modo di Dio, « facie ad faciem », spoglia di specie intelligibili impresse ed espresse, la *vision beatifica* affulge ai pinnacoli dell'anima: scienza esimia, impari nondimeno a volgere in coscienza, ad esprimere — dentro e fuori — i propri contenuti divini.

Non ha idee e parole per tradurrre il mistero del Dio Uno e Trino, né in Se stesso, né a livello d'Archetipo. E' l'apoteosi dell'estasi.

Affissa in Dio, l'anima di Gesù non può di vision beatifica riflettere su di sé, compenetrarsi, riconoscersi e possedersi in quei divini contenuti, dandovi forma intenzionale, assumendone coscienza.

Soccorre allora la *scienza infusa.*

Attraverso le specie intelligibili più alte, indotte da Dio, replete di ricchezza noumenica, eppur finite, in cui rifrange i contenuti della vision

(26) Cfr. *Ib.*, III, q. 9, a. 1; q. 10, aa. 1-2.

beatifica, dimensionandoli ai canoni e ai limiti d'un intelletto umano, la scienza infusa apre l'anima di Gesù all'autoriflessione.

Idee e parole, auguste, esprimono così — dentro e fuori — il mistero del Dio Uno e Trino, il mistero dell'Incarnazione redentrice.

Ad ogni realtà, in siffatto ordine, corrisponde nell'anima di Gesù sia l' idea che pienamente la svela, sia la parola che puntualmente la testimonia.

E la *scienza empirica*? Certo non offre concetti nuovi. Semmai il linguaggio di traduzione esterna.

Troppo poco, se disattendiamo i legami reciproci. Di volta in volta, auspice la scienza infusa, le specie intelligibili indotte da Dio illuminano le nozioni di scienza empirica, n'ampliano e accentuano il raggio di luce.

Ma, di riscontro, la scienza empirica reca l'apporto d'una luce imprevista, calda di vita, la musicalità e la pastosità d'un carattere esistenzialistico. E' scienza vissuta! Sperimentazione dei contenuti divini di scienza infusa e di vision beatifica. Rigenerazione in linee personali di idee e parole, sicché la teoresi coincida con la prassi.

Non dunque concetti nuovi in sede di scienza empirica, sibbene novità d'intellezione attuosa, turgida di inauditi contraccolpi psicologici.

Stupendo! Cristo, Verbo umanatosi, volle vivere la vita nostra non solo in Dio e al modo di Dio, ma anche nell'uomo e al modo dell'uomo. E cointegrò i due modi grazie alla triplice scienza. « Qui autem facit veritatem, venit ad lucem » (Gio. III, 21). Dio in Cristo giunse alla luce di ciò che è l'uomo, lo concepì e lo partorì sul filo dell'Incarnazione redentrice, trasfigurante plenitudine del nostro dolore ricolmo d'amore.

A stringere i nodi: tre lumi, d'ineguale intensità, compartecipi di scambi e riverberi mutui, acclarano l'anima di Gesù da angolature prospettiche differenti. Né ripugna il coesistere di questa triplice scienza in fervido esercizio.

Attesa la semplicità e spiritualità dell'anima, l'intelletto umano è capace di più atti conoscitivi simultanei laddove astrae dai veicoli sensori, strettoie in cui le cose passano ad una ad una. Il che accade di vision beatifica e di scienza infusa.

Ciascun lume, poi, non impegna nel conoscere i mezzi d'intellezione usati dagli altri: immediata, la vision beatifica esclude qualsiasi mezzo frapposto tra il soggetto e l'oggetto, mentre la scienza infusa dispiega specie intelligibili indotte da Dio, non già edotte dai fantasmi.

Variano in ultimo la loro luce i tre lumi, graduando quindi la perfezione del pensiero. E si raccordano in un'armonia che non ha nome.

Ecco il Cristo storico, Incarnazione redentrice, ad un tempo cittadino dei Cieli e pellegrino in terra, compreso dei misteri di Dio, pregno del dramma dell'uomo (27).

(27) Cfr. *Ib.*, III, q. 9, a. 1 ad 2m, a. 4; q. 15, a. 10.

L'assenso degli Scolastici. Principi e criteri della scienza di Cristo.

La teologia di S. Tommaso convogliava la Tradizione dei Padri e dei Concili: analisi la più profonda, sintesi regia. Teologia tetragona, apodittica e architettonica. Divenne classica.

Già Pier Lombardo, il « Magister Sententiarum », fedele portavoce di quell'aureo filone, aveva affermato documentatamente la vision beatifica nell'anima di Gesù (28).

E polarizzò l'assenso degli Scolastici. In globo i suoi commentatori l'accreditarono concordi. Mai vi furono dubbi: eccessi sì, al punto d'ascrivere al Cristo uomo l'onniscienza del Verbo (29).

S. Tommaso ricondurrà le entusiastiche iperboli al giusto equilibrio in base a principi e a criteri inconcussi.

Cardine è il dogma di Calcedonia: l'unità di persona e la dualità di natura. Poiché la natura umana sussiste integra nel Verbo, con tutte e singole le facoltà e attività che la essenzializzano, distinta dalla natura divina, non può non rivendicare autonoma la rispettiva scienza (30).

---

(28) Cfr. PIER LOMBARDO, *Lib. III Sententiarum*, dist. 14, q. 9, a. 2.

(29) Tali eccessi debbonsi ad un adagio dottrinale del « De Trinitate » di Alcuino, (Ib., 11: PL CI, 30-31), attribuito a S. Ambrogio: « Il Cristo uomo ha per grazia tutto ciò che la divinità del Verbo possiede per natura » (cfr. ZACCARIA CRISOPOLITANUS: PL CLXXXVI, 89). L'adagio rivestiva un'autorità cospicua agli occhi dei teologi di allora, l'autorità stessa di S. Ambrogio. In sé nondimeno l'adagio era ortodosso. Sottintendendo infatti il limite insito nella grazia, la quale, sia pur in pienezza unica, rimane sempre un *donum creatum*, discriminava implicitamente la perfezione somma del Cristo uomo dall'infinita perfezione del Verbo di Dio. Senonché parecchi teologi ne dedussero che la scienza umana di Gesù uguagliava l'onniscienza divina.

Scriveva UGO da S. VITTORE: « Ex quo enim humanitati divinitas coniuncta est, ex ipsa divinitate humanitas accepit per gratiam totum quod divinitas habuit per naturam proindeque etiam omniscientiam » (*De Sacramentis christianae fidei*, lib. II, 1, 6: PL CLXXVI, 184). La Scuola dei Vittorini rafforzò e divulgò la tesi del maestro.

Fu ABELARDO ad impugnare, in una critica serrata, l'adagio ormai prevalso in quella interpretazione spuria (cfr. *Sententiae Hermani*, c. 27: PL CLXXX, 1337). Roberto di Melun, discepolo d'Abelardo, appellandosi al criterio della missione salutifera, circoscrisse la scienza del Cristo uomo all'Incarnazione redentrice. La polemica si protrasse sino a S. Tommaso: cfr. M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1932, p. 41 ss., J. De GHELLINCK, *Le mouvement théologique au XII siècle*, 2.a ed., Bruxelles-Paris 1948, p. 73 ss.; M. De WULF, *Storia della filosofia medievale*, I, Firenze 1944, p. 193 ss.

(30) Cfr. *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, ad 1m et 2m; *De Veritate*, q. 20, 1. San Tommaso fonda qui la doppia scienza di Gesù — del Cristo uomo e del Verbo di Dio — sopra la doppia natura, umana e divina, che insieme sussistono inconfuse nella persona dell'Unigenito Figlio. Ecco l'argomento di prova: principio immediato del sapere è la natura, scaturigine o causa diretta di ogni atto; e cioè il sapere non discende e non dipende dalla persona se non per la mediazione della natura.

Il medesimo argomento riemerge nella *Summa Th.* (cfr. III, q. 9, a. 1), ove S. Tommaso sfata le opinioni suggerite da Alessandro d'Hales e da S. Bonaventura, che risentivano degli eccessi affiorati qua e là nei teologi vittorini.

Secondo ALESSANDRO d'HALES (cfr. *Summa Th.*, q. 13, m. 1, ad 3m) esiste

Un abisso separa la scienza di Cristo uomo dall'onniscienza del Verbo. Perfettissima comunque è una tal scienza, in quanto appartiene al Verbo: scevra di indebite lacune, che s'imputerebbero all'Unigenito Figlio, adegua in termini di coscienza, fin dagli inizi, sino ai dettagli più riposti, l'anima di Gesù all'Incarnazione redentrice.

Se il Cristo uomo non sapesse di perfettissima scienza chi è e cosa lo attende, non risulterebbe idoneo a svolgere la missione salutifera.

Scienza e libertà meritoria si connubiano, avanzano di pari passo. La presunta ignoranza d'un Cristo che acquisti a poco a poco scienza e coscienza del suo essere e del suo agire, tarpa, svilisce il merito invece d' aumentarlo.

Di più non poteva coonestarsi, e ricomporsi in sintesi, la tradizione patristica e dei Concili, il magistero gregoriano.

La teologia di S. Tommaso evince la perfettissima scienza di Cristo uomo, beatifica ed infusa. Tributaria al principio dell'unione ipostatica, applica ed esplica due criteri, contemperandoli nelle istanze dialettiche: il criterio della perfezione, il criterio della missione. Due criteri. Indissolubili. Egualmente inconcussi, siccome è saldo il principio dell'unione ipostatica che li infeuda all'unisono (31).

---

un sapere intermedio tra la vision beatifica di Cristo uomo e l'onniscienza del Verbo: la « scienza d'unione », che spetterebbe esclusivamente all'ordine della persona, a prescindere dalla mediazione delle due nature.

Risponde S. Tommaso che la persona non è se non l'essere « subsistens uti totum », il quale opera giocoforza mediante la natura, rivendicandone — soggetto di possessione e attribuzione — i molteplici atti.

S. BONAVENTURA poi (cfr. *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1) sosteneva la possibilità d'una comunicazione dell'atto eterno d'intellezione divina alla facoltà intellettiva dell'anima di Gesù, stante la comunicazione all'umanità assunta dell'essere del Verbo.

S. Tommaso denunzia il monofisismo che inficia subdolo un tal asserto, poiché l'anima di Gesù verrebbe — così — divinizzata in tronco, resa essenzialmente e infinitamente pensiero.

Il Verbo può comunicare all'umanità assunta il proprio essere personale d'Unigenito Figlio, in quanto l'essere, lungi dall'informarla e trasformarla, realizza l'umana natura com'è, mera attuazione di tutti e singoli gli elementi che la strutturano, cui nulla accresce, nulla toglie e nulla altera.

All'incontro, il Verbo non può comunicare il suo atto eterno d'intellezione divina alla facoltà intellettiva dell'anima di Gesù, pena il mutarne la natura e il principio operatorio, appunto divinizzandoli, in chiave d'informazione e trasformazione, fungendo — nella fattispecie — la natura di Dio da forma sostanziale in rapporto all'umanità assunta. Il che è assurdo.

L'onniscienza del Verbo, dunque, alla stregua della divinità, non varca la linea ipostatica per comunicarsi all'umanità assunta: « Christus uti Verbum cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quae est ipsa Dei essentia. Dei enim intelligere est sua substantia... unde hic actus non potuit esse animae Christi, cum sit alterius naturae » (*Summa Th.*, III, q. 9, a. 1 ad 1m).

(31) Cfr. *Summa Th.*, III, q. 10, a. 2: l'Aquinate definisce la scienza di Cristo uomo, fissandone insieme gli sconfinati orizzonti e il limite metafisico. Trattasi di scienza perfettissima, richiesta dall'unione ipostatica. Insta da un verso il criterio di

In numero non esiguo i teologi moderni, immemori, scinderanno i due criteri ligi al solo criterio della missione.

Il loro non è se non il Cristo kenotico, puro e semplice uomo, a guisa di ciascuno di noi. Un Cristo, ignaro agli inizi di molti aspetti attinenti l'Incarnazione redentrice, evolventesi di continuo in scienza e coscienza: incerto, stupito, sorpreso da luci improvvise.

Non già il « Verbo » umanatosi, di un'umanità la più tersa, unica, indenne nei riguardi del peccato e d'ogni postumo di peccato, ricolma di grazia, che in pienezza di luce realizza di volta in volta la Kenosi (32).

Dal Medio Evo all'epoca nostra.

Attorno a Pier Lombardo e a Tommaso, il Medio Evo ratificò l'assenso d'un'epoca: vuoi sul piano della « fides », in linee almeno di dottrina cattolica, garante la Tradizione vidimata dal Magistero; vuoi sul piano dell'« intellectus Fidei », in un prestigioso empito d'indagine. L'universalità e l'unanimità fisionomizzarono l'assenso.

E' noto che l'assenso di un'epoca basta a sancire, nell'alveo dei relativi dati, un valore teologico definitivo: « Quod Ecclesia semel credidit, semper credidit ».

Ma c'è di più. L'assenso del Medio Evo, ricco d'una tal caratteriologia peculiare — di universalità e unanimità — fu ininterrottamente l'assenso dei secoli sino all'epoca nostra.

Quadra, a perentoria conferma, il bilancio di Denys Petau (1583-1652), teologo di erudizione enorme che, dedito ad un'assidua ricerca delle fonti, in ossequio al metodo del Maldonatus, assodò la parte storica dei dogmi, evidenziandone le radici scritturistiche e patristiche.

« Nemo hactenus — egli assevera — bona fide christianus, idest catholicus scriptor extitit, qui de Christo aliter existimaret quam eum numquam, ex quo vivere coepit, beatifica Dei visione caruisse » (33).

---

perfezione esimia, laddove il Cristo uomo è il Verbo di Dio, una ed unica persona, cuspide quindi dell'intera creazione, sul piano di un diritto di nascita che diverrà poi diritto di conquista in parametri di grazia (cfr. Ib., a. 4); insta d'altro verso il criterio della missione salutifera, di cui fine ultimo è la vision beatifica dei redenti, laddove il Cristo uomo, artefice dell'Incarnazione redentrice, possiede — dovendola elargire a noi — la pienezza di grazia, e la possiede in dimensioni incomparabili, giacché la causa non può non cointendere e trascendere la dovizia degli effetti (cfr. Ib., q. 9, a. 2).

(32) Cfr. AA.VV., *Bilancio della Teologia del XX secolo,* III, Città Nuova Ed., 1972, pp. 106-12 (la bibliografia a p. 124-25). Si sforzano di ricondurre queste correnti nell'alveo dell'ortodossia: J. GALOT (cfr. *La coscienza di Gesù,* Assisi 1972, p. 165 ss.; *La persona di Cristo,* Assisi 1972, p. 65 ss.) e C. DUQUOC (*Cristologia,* o.c., p. 155-56). Ma, a nostro avviso, non rendono un buon servizio alla Teologia. La critica a suo tempo.

(33) PETAVIO, *Theologica dogmata,* vol. IV, « De Incarnatione Verbi », Parigi 1650, l. X, c. 4, n. 8; cfr. Ib., l. XI, c. 1, n. 15.

Nessun teologo si scostò in seguito dal giudizio di Denys Petau. Scriveva il Pesch all'alba del XX secolo: « Omnes theologi per multa saecula usque adhuc hanc doctrinam proposuerunt ut omnino certam. Cuius argumenti vis in eo est, quod per tot saecula omnes omnium scholarum theologi plane unanimiter tamquam rem theologice penitus certam non potuerunt docere animam Christi statim ab initio habuisse visionem beatificam, nulla auctoritate ecclesiastica umquam repugnante, nisi doctrina esset revera theologice certa. Nam consensus theologorum ostendit hanc fuisse persuasionem ipsius Ecclesiae, quae falli non potest » (34).

Ancor oggi sta dinanzi a noi l'assenso di 14 secoli. Olistico e granitico. Integro. Carico d'una tradizione viva, fluente, mai dirotta, che ha il crisma del magistero gregoriano alle origini e, di prosieguo, il tacito e pacifico plauso della Chiesa, dai vertici di guida al popolo di Dio: « Ecclesia docens-Ecclesia discens ».

Ripulse e riserve d'un pluralismo ch'è fine a se stesso, irretito d'aporie, contraddittorio nelle sue clausole, non possono scalfirne — sull'arco di questi ultimi decenni — il valore teologico definitivo.

Siffatto valore espliciteranno vieppiù le attestazioni magisteriali dell' epoca nostra.

II - PIO IX E LA CRISTOLOGIA GUENTHERIANA

Razionalismo biblico - teologico di Günther

A. Günther (1783-1863) — filosofo e teologo gesuita, dimessosi in seguito dall'Ordine — accarezzò per primo l'ardito, magnanimo proposito d'una conciliazione tra il pensiero moderno, turgido allora d'imperante razionalismo, e il Cattolicesimo. Ma, imbevuto di idee cartesiane, dei sistemi di Kant e di Hegel, redasse un'opera ibrida che svisava la fede. Fu un rigurgito di gnosi, sul piano d'un razionalismo biblico-teologico.

A differenza di G. Hermes (1775-1831), suo precursore e ispiratore, il quale si era fermato alle soglie della Fede, Günther vi inserì la ragione a vele spiegate.

---

(34) CHRISTIANUS PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, t. IV, Ed. altera, Herder 1900, n. 252.

Dal Franzelin al Billot e, poi, tutti i grossi calibri della teologia contemporanea si muovono sulla falsariga del Petavio. Cfr. per la bibliografia: F. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, vol. II, Desclée 1944, p. 325-26; M. SCHMAUS, *Dogmatica catholica*, vol. II, Marietti 1963, p. 690.

Le prime massicce, conclamate deviazioni apparvero attorno al ventennio 1940-60. Esplosero, moltiplicandosi, dopo il Vaticano II. Ancora nel 1951 P. Parente poteva concludere: « Appartiene alla Fede che l'anima di Gesù, per l'intera durata della sua vita terrena, abbia goduto della vision beatifica » (*L'Io di Cristo*, Morcelliana 1951. p. 202).

Razionalista « ante fidem », Hermes ritenne l'atto di fede un'adesione puramente razionale, così da escludervi ogni influsso di grazia e d'autorità del Dio Rivelazione (35).

Razionalista « post fidem », Günther violò il tempio dei dogmi, razionalizzandone i contenuti.

Il Vangelo — secondo Günther — registra un lotto di verità maestre che enucleano in germe tutti i dogmi del Cattolicesimo. E' una specie di nebulosa metafisica, agli inizi, principio adiaforo, indistinto, da cui emerse — in virtù d'una evoluzione lenta e scaglionata nei secoli — il « cosmo dogmatico ».

Devesi alla filosofia l'aver desunto di epoca in epoca, esplicitandoli a poco a poco, i valori potenziali, latenti in un tal germe. Valori incompleti di volta in volta, ulteriormente perfettibili, che — di riscontro — la Chiesa definì in altrettanti dogmi.

Relativa è dunque l'infallibilità della Chiesa, poiché i dogmi non rappresentano se non scintille o particelle del Verbo di Dio, aperti quindi ad un più ampio sviluppo. Infallibilità relativa, inoltre, atteso il carattere fluido — precario — d'una filosofia multipla e polimorfa, alla ricerca continua di traguardi ultimi, supreme e adamantine certezze, di mezzo a smentite clamorose, a insospettate revisioni.

Donde il progresso dei dogmi in termini oggettivi, parallelo al progresso filosofico dell'umano sapere.

Ma oggi — conclude Günther — la filosofia ha chiuso il suo « iter ». Avendo acquisito la maturità piena, l'intero scibile, può chiarire i misteri ad uno ad uno, sviscerarli nei loro reconditi segreti, in grado di ascrivere alla Chiesa un'infallibilità assoluta in ordine a tutti i dogmi. Adegua insomma il Verbo di Dio.

Che i presupposti di Günther ipotechino, in più d'un risguardo, la crisi dei teologi contemporanei già balza agli occhi.

Da cima a fondo la nuova gnosi dilapidò la Fede. A noi importa stenderne, ai fini del nostro studio, la spiegazione sulla scienza e coscienza di Cristo (36).

---

(35) Di G. HERMES cfr.: *Untersuchung über die Wahrheit des Christenthums*, Münster 1805; *Studierplan der Theologie*, Münster 1819; *Einleitung in die christkatholische Theologie*, Münster 1819; *Christkatholische Dogmatik* (3 voll. postumi, a cura di J.H. Achterfeld), Münster 1834-35.

Le teorie di Hermes furono condannate da Gregorio XVI il 26 Sett. 1835 nel Breve « Dum acerbissimas » (cfr. Dz. 1618-21) e dalla S. Congregazione dell'Indice il 15 Genn. 1836. La condanna fu ribadita da Pio IX il 9 Nov. 1846 con l'Enc. « Qui pluribus » (cfr. Dz. 1634-39) e con la « Epist. ad Joannem archiep. Coloniensem » il 25 Luglio 1847 (cfr. Dz. 1639 in nota).

Una nutrita e solida refutazione di tali teorie trovasi in I. PERRONE, *Praelectiones theologicae*, II, Parigi 1842, pp. 1336-59. Per una lucida disamina del sistema di Hermes cfr. E. HOCEDES, *Histoire de la Théologie au XIX siècle*, I, Bruxelles-Paris 1949, pp. 177-203.

(36) Cfr. A. GUENTHER, *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Chri-*

S. Tommaso e l'equivoco del pensiero moderno

Günther collauda — teologicamente — l'equivoco nefasto del pensiero moderno che riduceva l'io a coscienza e a libero arbitrio: laddove la persona si dissolve in personalità, l'io ontologico nell'io psicologico.

L'equivoco rimase. Filtrò dalla filosofia alla teologia. Fascino e dettame d'un secolo. Tiranneggia ancor oggi. Non v'è opera che, rotti gli ormeggi con la Tradizione unanime, non obbedisca a quell'equivoco.

Le spurie teorie d'un Cristo-uomo dubbioso, se non ignaro e inconsapevole a largo respiro d'essere il Verbo di Dio, l'Incarnazione redentrice, o — in linea almeno più consequenziaria — d'un Cristo semplice uomo, persona a sé, evolventesi in chiave di scienza c coscienza muovono di lì. La genesi è quell'equivoco.

Da tempo, coperta di biasimo e scherni, la Scolastica dell'età aurea giaceva nel dimenticatoio.

I divari tra l'io psicologico, o personalità, e l'io ontologico, o persona, i loro nitidi rapporti, non erano sfuggiti a Tommaso. Il « De veritate » vaglia la coscienza in una linda analisi di dati.

L'anima non solo conosce, sensitivamente e intellettivamente, ma avverte di conoscere. Si compenetra introversa, capace di riflettere su se medesima, d'impadronirsi dei propri atti, di riconoscersi e possedersi in essi. Avverte d'esistere. Avverte di vivere.

La coscienza è l'autoconoscenza nell'autotrasparenza dello spirito. Gode — grazie al libero arbitrio — d'autonomia di elezione e di esecuzione, d'un autocontrollo, d'un autodominio.

E' il costitutivo ultimo dell'io psicologico, di cui sigla l'unità fenomenica, e cioè l'unità della psiche a livello dialettico d'atti accidentali.

L'io psicologico non esaurisce la persona. E' parte, seppur precipua, dell'io ontologico: epifania la più alta, apoteosi di forze egregie in rilievo, laddove coscienza e libero arbitrio suggellano all'acme l'incomunicabilità metafisica.

Ben più ampio, olistico, incide l'io ontologico. E' il « totum subsistens et agens incommunicabiliter uti quid unum ». Plenitudine del nostro essere. Raccoglie, stringe organata la natura umana di ciascuno di noi, completa e concreta, in atto sostanziale o sussistenziale.

Natura completa, sì da non escludere nessun fattore che la specifichi: materia e spirito, il sinolo corpo-anima, le facoltà operatorie d'entrambi, le attività mancipie.

---

stenthums, Vienna 1828-29 (l'opera abbraccia due parti: la Creazione e la Incarnazione); *Peregrins Gastmahl in elf Octaven aus dem deutschen wissenschaftlichen Volksleben*, Vienna 1830; *Süddund Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie*, Vienna 1832; *Der letzte Symboliker*, Vienna 1834.

Ottima la critica dell'evoluzionismo dogmatico di Günther in I.B. FRANZELIN, *De divina Traditione et Scriptura*, 3.a ed., Roma 1882, p. 304 ss.

Natura concreta, auspici le note caratteristiche, tipiche ed uniche, che la individuano.

Costitutivo ultimo dell'io ontologico, o persona, è appunto l'atto sostanziale o sussistenziale. Uno è quest'atto. Innalveando in sé l'umana natura completa e concreta, teso a correlarne le singole parti, realizza all'unisono il « totum subsistens et agens incommunicabiliter uti quid unum »: l'unità noumenica recinta d'incomunicabilità metafisica.

Funge da causa, entitativamente, a che l'umana natura completa e concreta esista incomunicabile. Dinamicamente invece, poiché è la natura radice d'attività mediante le facoltà operatorie, funge da « condicio sine qua non » a che la stessa agisca incomunicabile.

La persona è il tutto, si esprime in tutto, rivendica tutto. Sempre. Nell'essere e nell'agire. Soggetto di possessione onnimoda, centro vivo d'attribuzione di azioni e passioni.

Parte, sia pur precipua, della persona, l'io psicologico suppone di volta in volta l'io ontologico. Non potremmo aver coscienza d'essere e d'agire, coscienza del nostro libero arbitrio, se *prima* non esistessimo in termini d'incomunicabilità metafisica.

E non basta. L'io psicologico — unità fenomenica — è intuito in sede di coscienza. L'io ontologico — unità noumenica — no. Come e più d'ogni altro noumeno, è il traguardo remoto d'un laborioso raziocinio (37).

La rivoluzione di Cartesio

Fu Cartesio a dirompere la ferrea diagnosi di S. Tommaso.

Ovvio attestato di coscienza, d'immediatezza eclatante, il « cogito ergo sum » non era una formula nuova. Echeggiava il « si fallor sum » d'Agostino, precorso dai saggi aristotelici e plotiniani, riproposto a rigor di sistema dall'Aquinate.

La novità dinamitarda insideva nell'esegesi che Descartes diede alla formula. Egli sconvolse, invertendoli, i rapporti tra il « cogito » e il « sum », tra l'io psicologico e l'io ontologico, tra il pensiero e l'essere. Annullò i divari. Il « cogito » divenne la fonte e la norma del « sum ». L'unità fenomenica, o personalità in movimento, aleatoria, assorbì l'unità noumenica, o persona.

---

(37) Per quanto attiene la coscienza e l'io psicologico: cfr. S. TOMMASO, *De Veritate* q. 8, a. 6; q. 10, a. 8; q. 40, a. 8; *Summa Th.*, I, q 87, a. 1; q. 88, a. 2; *Contra Gent.*, II, cap. 96; *De anima*, II, lect. 6; III, lect. 8.

La diagnosi tomista si rifà ai limpidi saggi di Aristotele, Plotino e Agostino: cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 2-4; *De memoria*, I, 1-2; *Metaph.*, XII, 9; *Ethicor.* 9; PLOTINO, *Enn.*, IV e VI; AGOSTINO, *De Trinitate*, IX, capp. 3 e 6; X, cap. 9.

Riguardo all'io ontologico, o persona: cfr. S. TOMMASO, *In I Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2; d. 18, q. 1, a. 1; d. 23, q. 1, a. 1 ad 3m; *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3; q. 2, a. 3; d. 6, q. 1, a. 2 ad 5m; *Summa Th.*, I, q. 19, a. 1 ad 4m; III, q. 2, aa. 2, 3, 5 ad 1m; *De pot.*, q. 9, aa. 1, 4-6; q. 2, a. 1; *Quodlib.*, II, a. 4, ad 1m; IX, q. 2, ad 2m.

Un caleidoscopio di atti estua in seno al « cogito ». Voleri, scelte, decisioni, memorie, immagini, sensazioni, emozioni e passioni sfociano e si stemperano nel pensiero. Non v'è atto della psiche che il « cogito » non abbracci.

Autoconoscenza nell'autotrasparenza dello spirito, la coscienza registra i molteplici atti accidentali confluenti nel « cogito ». Li avoca a sé, articolati in unità fenomenica. Non l'adombra il dubbio. Assiomatico criterio è l'evidenza intellettiva, l'idea chiara e distinta. La coscienza coincide in tal modo con l'anima in quanto « ego cogitans», pensiero in esercizio, pensiero del pensiero. Puntualizza e si essenzializza lì: « sostanza-pensiero ».

Invitta certitudine di base, dunque, il « cogito ergo sum » non garantisce se non l'io psicologico.

L'uomo persona — non più natura completa e concreta, sinolo di anima e di corpo — si riduce al solo spirito. Non si riconosce indubitabilmente, attraverso la coscienza, se non in quanto « ego cogitans », mera intellettualità che si dispiega per idee chiare e distinte, aperta ad una deduzione diuturna, inesausta.

Angelismo dell'uomo, soggettivismo e solipsismo, schiuderanno la strada all'idealismo sino all'esistenzialismo. Di mezzo, tributarie nei loro gangli, le teorie empiriste.

All'epoca di Cartesio la filosofia è ancora ontologia, dottrina dell'essere. Dopo storna l'asse, circoscrive i suoi compiti. Degenera. Sarà gnoseologia e psicologia, dottrina del pensiero. Ciò devesi all'inversione dei rapporti tra essere e pensiero: non è più il pensiero a dipendere dall'essere, ma l'essere dal pensiero (38).

La tara cartesiana

L'equivoco di Cartesio imbriglia l'indirizzo moderno. Sebbene agli antipodi, vi ruotano attorno, e convengono lì, da un verso l'idealismo di Leibniz, Berkeley, Kant ed Hegel, d'altro verso l'empirismo di Locke, Hume, Taine e Binet.

Spoglia d'un supporto metafisico, che enucleava l'« essere-sostanza », l'unità e l'identità noumenica di ciascun uomo, la persona si dissolve nell' io psicologico. Non è se non autocoscienza: a livello d'evidenza intellettiva, secondo l'idealismo; o d'evidenza sensitiva, secondo l'empirismo.

Rispecchia l'« ego cogitans » in evoluzione, il nostro « hic et nunc » recondito, diveniente di prosieguo i molteplici atti della psiche, febbrile e puntiforme sequela di fantasmagorici fenomeni.

---

(38) R. DESCARTES, *Principia philosophiae,* lib. I, nn. 7-9 (la traduzione italiana è a cura di C. Dentice, Laterza-Bari 1926). Cfr. F. OLGIATI, *La filosofia di Cartesio,* Milano 1937 (serrata esposizione del fenomenismo razionalistico di Descartes); A. CARLINI, *Il problema di Cartesio,* Bari 1948, p. 63 ss.

Sullo sviluppo del cartesianesimo cfr. l'opera fondamentale di F. BOUILLER, *Histoire de la philosophie cartésienne,* 2 voll., Paris 1868 (3.a ediz.).

L'autocoscienza è immanenza. Implacabile. Barrica, spranga il soggetto entro l'orbita del pensiero, sicché non possa più uscirne, precluso all'oggetto: né giova appellarsi al principio di causa, che è « lex cogitandi », non già « lex essendi ».

Hegel vanifica in un Pensiero trascendentale l'io psicologico dei singoli uomini, o io empirico.

Hume diluisce il pensiero in un'odissea di sensazioni, puri e semplici atti di coscienza. Oltre non si sporge la coscienza. Avverte solo l'esistere estemporaneo e succedaneo di questi nudi fenomeni: laddove il conoscere è l'apparizione di non so che cosa (oggetto) a non so chi (soggetto), vacua apparizione di nulla a nessuno (39).

L'esistenzialismo ripete il nichilismo di Hume. Da Kierkegaard a Heidegger e a Jaspers: tristo, lugubre epigono J. P. Sartre.

L'uomo-persona coagula nell'io psicologico, coscienza e libero arbitrio, personalità in evoluzione, unità fenomenica di atti mutevoli. L'individuo è l'esistenza singola, ma avulsa dall'essenza che la riempie: essenza umana, archetipa, una ed unica, identica in ogni uomo sul piano di valori assoluti, o leggi di natura. Non ha supporto metafisico. Non è quindi persona.

Si affaccia il nichilismo di Hume. « L'être est le néant ».

Già l'atto, in forza del quale l'individuo esiste, è un atto che lo annichila, bruciando in sé le indefinite possibilità d'esistere.

Né soccorre la libertà, prigioniera del suo atto. Non autonoma se non all'esordio, instaura discrezionalmente la « situazione pratica ». L'instaura nondimeno in limiti ferrei, da cui l'io non può evadere. Più non la dispiegano autonoma gli atti che seguono: atti imposti dalla situazione pratica, determinati e necessitati. E' libertà fittizia. Muore non appena viene alla luce. Libertà abortita. Libertà suicida.

Deflagra la nemesi. A conferire un'essenza all'esistenza singola — l'unità fenomenica dell'io psicologico, o personalità in evoluzione — sono tali atti imposti, privi d'autonomia. Dovrebbero creare la persona. Ma, se non c'è libero arbitrio, neppure emerge un abbozzo di persona. L'individuo efforma e svolge dunque una pseudo-persona. La coscienza denunzia il dramma. Davvero: « l'être est le néant ».

E non è tutto. Anche la pseudo-persona si sfascia. Sartre gioca l'ultima, disperata carta della libertà impazzita.

E' la libertà degli atti gratuiti. Atti ciechi, assurdi, non mancipi a vincoli o dettami di ragione, in un sovrano disimpegno. Atti sempre nuovi,

---

(39) Cfr. D. HUME, *Trattato della natura umana*, Laterza-Bari 1926, l. I, p. IV, n. 6; G. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Vallecchi-Firenze 1920, l. II, c. V, n. 6; C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941, pp. 45-83; ID., *Percezione e Pensiero*, Brescia 1974.

Quanto all'idealismo e al principio d'immanenza: cfr. R. JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme*, Paris 1936; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris 1937, pp. 189-210; L. G. ROSSI, *L'uomo*, SEI 1967, pp. 176 ss., 245 ss., con la bibliografia in calce.

inediti, dissoni fra loro, apati e impartecipi, neutri. Atti che rinnovano di volta in volta la situazione pratica, così da precludere l'incipiente unità fenomenica dell'io psicologico, da estinguere sul nascere la pseudo-persona.

Febbrile, puntiforme sequela di fenomeni conclusi in se medesimi, ove ogni atto è lirica manifestazione di libertà eslege, accademia e retorica d'una libertà per la libertà, un circolo vizioso, un mondo in delirio: ecco l'autoconoscenza. E' la fine. L'autonomia consuma nell'anarchia l'autodistruzione e l'autonullificazione dell'io (40).

Neo - nestorianesimo

L'equivoco della filosofia moderna, che riduceva la persona a coscienza e libero arbitrio, monopolio d'un io psicologico scisso dai cardini dell'io ontologico, si trasferì in seno alla Fede e alla teologia ortodossa ad opera di A. Günther. Scosse di mezzo ai cattolici il dogma di Cristo Uomo-Dio, Verbo umanatosi. Riapparve — motivo in maschera — il nestorianesimo.

Non v'ha dubbio che l'equivoco situi la filosofia moderna in antitesi con la Rivelazione e la Fede.

Secondo la filosofia moderna l'umana natura di Cristo, poiché ha l'autonomia dell'io psicologico, « sui compos » in linea di coscienza e libero arbitrio, fluida personalità in evoluzione, non può non essere persona.

L'equivoco lacera l'unione ipostatica. Donde la duplicità di persona in Cristo: c'è la Persona dell'Unigenito Figlio, coequale e consustanziale al Padre, il Verbo assumente; c'è la persona di Gesù, coequale e consustanziale a noi, l'uomo assunto. Il che è nestorianesimo.

Secondo la Fede, no. L'unione ipostatica lega al Verbo di Dio non l'uomo assunto, sibbene la precisa umanità ch'Egli assume.

Completa e concreta è l'umana natura di Gesù, distinta da quella divina del Verbo. Gode di coscienza propria, d'un proprio libero arbitrio. Ha l'autonomia dell'io psicologico, o anima. Ma non è persona. A farla sussistere è l'ipostasi del Verbo, supporto metafisico, Io ontologico, soggetto indiviso di ambedue le nature, la divina e l'umana. E' subbiettata lì.

Disatteso il tomismo, ormai in desuetudine, Günther applica all'unione ipostatica la definizione di persona offerta dalla filosofia moderna. Sdop-

(40) Cfr. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphisique*, Paris 1941, cap. I; K. JASPERS, *Allgemeine Psychopath.*, Berlino 1923, pp. 20 ss., 435 ss.; J.P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1946, pp. 235 ss., 510 ss.; *L'Existentialisme est-il un humanisme?*, Paris 1946, pp. 22 ss., 38 ss.

Per una critica all'esistenzialismo sul tema coscienza e libertà: cfr. P. PRINI, *L'esistenzialismo*, Roma 1952, pp. 51 ss., 93 ss., 117 ss., 171 ss.; ID., *Il problema della conoscenza*, Roma 1966, p. 57 ss.; L. STEFANINI, *L'esistenzialismo:* AA.VV., « Eresie del secolo », Assisi 1952, pp. 63-94; J. MARITAIN, *La philosophie morale*. Bibliotèque des Idées, Gallimard 1951, pp. 468-478; L. PAREYSON, *Esistenza e persona*. Torino 1950, pp. 72-95; J. DE VRIES, *La pensée et l'être*, Lovanio 1962, p. 36 ss.

pia la persona di Cristo. E s'illude di non ledere il dogma. Pur armonizzandosi in maniera esimia, fondendosi quasi, si fronteggiano nell'unione ipostatica due individui: il Verbo, Figlio di Dio; Gesù, figlio dell'uomo. Balza ovvia la duplicità di persona, se l'io si riduce a coscienza e libero arbitrio, *selbstbewusstsein*, nudo io psicologico.

La psicologia di Gesù in Günther

Vediamo in dettaglio l'indagine di Günther. Palpitano sul tappeto i classici temi:

In che momento si uniscono la Persona del Verbo di Dio e la persona del Cristo uomo? E in che modo? E' salva l'unione ipostatica?

Conosce sviluppi la psicologia di Gesù? S'illumina a poco a poco la coscienza messianica, raggiunge o no la pienezza, fulgida di perfettissima scienza?

Tempi e forme diverse dipanano l'unione ipostatica. Ad un periodo occulto, di virtualità nascoste, o aneliti in gestazione, segue un periodo di scambi reciproci di intersoggettività sempre più esplicitati.

Dagli inizi al settennio circa non è in atto se non l'Io del Verbo. La persona dell'uomo Gesù insta involuta, in termini potenziali. E' come non esistesse. Si apre la prima fase dell'unione ipostatica.

Ma, sull'arco del settennio, con l'uso di ragione che snida risorse critiche, poteri discretivi ed elettivi, anche l'io di Cristo passa all'atto, consapevole, autonomo, persona.

Si unisce allora al Verbo di Dio, ma coscientemente e liberamente, in un dialogo ineffabile di persona a persona. Comincia a sapere chi è, scopre la sua identità d'uomo-Dio, i rapporti di vita che l'avvincono al Padre, la missione salutifera che gli compete, l'incarnazione redentrice.

Non soffre ingiuria il dogma, poiché l'unione ipostatica, lungi dall'imporre giocoforza l'unità numerica d'un solo Io, l'ipostasi dell'Unigenito Figlio, non mira se non a dissolvere in unità dinamica la duplicità di persona.

Unità dinamica la più alta, laddove collimano di volta in volta intenzioni ed azioni, si muovono all'unisono le due persone, sincrone e sintone in ogni atto: egemone la Persona del Verbo (coscienza-libero arbitrio), cui risponde, mediante l'amore appassionato e incondizionato, la persona del Cristo uomo (coscienza-libero arbitrio).

Fastigio d'unità dinamica, in quanto l'Unigenito Figlio investe, assorbe in certi limiti, il figlio dell'uomo.

A stringere i nodi, Gesù, l'uomo assunto, fu coequale e consustanziale a noi. Sperimentò nel binomio scienza e coscienza, in chiave di psicologia, la parabola nostra.

Ebbe — questo, sì! — orizzonti inauditi dinanzi a se stesso, ma li attinse a gradi. I lumi straordinari profusi dal Verbo non eliminarono dubbi, riserve, congetture, sorprese, meraviglie, angosce e dibattiti dell'anima, errori di calcolo, il bisogno di ragguagli e conferme, un rifarsi continuo ai vaticini messianici, l'ignoranza, l'imbarazzo delle scelte, difetti ed eccessi.

L'ardua, improba ascesi di perfezione meritoria culminò sovra la Croce, che — al tandem — gli schiuse l'anima alla vision beatifica (41).

L'influsso e gli epigoni

Le teorie di Günther si diffusero a largo raggio. Lo stile vivace, ricco d'immagini poetiche, rorido di misticismo, non poteva non conquidere gli spiriti romantici del secolo XIX, metafisicamente digiuni o inesperti, avidi di novità.

Enorme l'influsso in Germania. Ingegni robusti, maestri prestigiosi e cattedre famose diedero il loro plauso: J.E. Veith di Vienna, TH. Gangauf di Augusta, I. Merten di Treviri, J.B. Baltzer e P. J. Elvenich di Breslavia, J. Nep. Erlich di Praga, C. Werner di St. Pölten, P. Knoodt e B.I. Hilgers di Bonn, A. von Schmidt di Salisburgo.

L'abate L.V.E. Bougaud, poi vescovo di Laval (1823-1888), volgarizzò il güntherismo, irradiandolo in Francia e in Italia tramite un massiccio corredo di studi apologetici.

Sulla falsariga di Günther, al Cristo della Scolastica, enfatizzato nell'idealizzazione e quindi nell'astrazione, Bougaud sostituisce un Cristo «più realistico, più consentaneo alla vita nostra, più umano, coequale e consustanziale a noi in tutto, che non scoraggi l'uomo, idoneo ad eccitarne i segreti desideri di catarsi, a commuoverlo e a catalizzarlo con l'esempio».

La psicologia del Cristo di Bougaud non deroga ai canoni d'una scienza e coscienza perfettibili di prosieguo. L'esordio è l'ignoranza. L'io di Gesù non avverte d'esser ricolmo fin dagli inizi di doni soprannaturali. In seguito, non appena corre il rischio di credersi figlio di Giuseppe, viene a sapere — grazie ad un'improvvisa folgorazione dall'alto — ch'è Dio il suo vero Padre. Vede Dio intuitivamente.

Nondimeno un tal intuitivo rapporto non è la vision beatifica. Adombra ai margini i misteri dell'Uomo-Dio. Svelerà più tardi, in cerchi di luce ognor crescenti, l'unione ipostatica a livello d'unità dinamica, se non numerica, ragioni e scopi dell'Incarnazione redentrice.

Nel deserto, conteso tra i lenocini terrenistici di Satana e l'ordine del Padre, Cristo opta per un Messianismo dello spirito.

La vision beatifica non gli arride che sul Tabor. Ma è un preludio, e di breve durata. A dargli in pienezza la vision beatifica, la gloria del Regno, cui aspirò l'intera vita sua, sarà l'ascensione al Cielo (42).

In molti punti comunque l'abate Bougaud attenua le teorie di Günther,

(41) Cfr. A. GUENTHER, *Die Incarnations-theorie:* «Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums», Vienna 1828-29, II, pp. 251-266.

(42) Cfr. L.V.E. BOUGAUD, *Le christianisme et les temps présents*, t. III, Paris 1874, cap. XII, pp. 451-460; X.M. BACHELET, *Apologétique:* DFC, I, coll. 220-224; L. CALENDINI, *Bougaud:* DHG, IX, coll. 1494-95; E. POULAT, *Histoire, dogme, critique dans la crise moderniste*, Tournai 1962, p. 486.

specie riguardo all'unione ipostatica considerata in se medesima. E' salvo il dogma di Calcedonia, seppur l'equivoco d'un io coscienza-libertà, io psicologico che offusca l'io ontologico, faccia non di rado capolino e intorbidi le acque.

La cristologia del Bougaud rompe con la teologia classica. Eleva a tesi un'opinione vaga dell'antica patristica, dai contenuti indefiniti e discussi, scomparsa dopo il VI secolo.

Sintomatico. La seconda edizione dell'opera di Bougaud più non recava le pagine che troppo umanizzavano il Cristo. Ma l'indettatura rimase, antesignana d'un indirizzo apocrifo, ove incideranno deleteri il protestantesimo liberale e il modernismo.

La presunta fedeltà ai dati biblici sta alle basi di quell'indirizzo apocrifo. Ligi al metodo storico-esegetico, J. Ev. von Kuhn (1806-1887) e H. Schell (1850-1906) approfondirono la tesi d'una evoluzione dell'io psicologico del Cristo uomo. Non lievi furono i contraccolpi di mezzo ai cattolici. Però la teologia classica sostenne l'urto. L'indirizzo apocrifo esploderà, traumatizzante, nel secolo XX: oggi in auge più che mai, cavallo di battaglia dei teologi novatori (43).

La reazione della teologia classica

Oltre a Bougaud, grossi calibri del mondo ecclesiastico di prim'acchito fecero buon viso alle teorie di Günther: mons. Arnoldi, vescovo di Treviri; il card. Diepenbrock, arcivescovo di Brelasvia; il card. Schwarzemberg, arcivescovo di Salisburgo; il card. D'Andrea, prefetto della S. Congregazione dell'Indice.

Sennonché dalle fila della Scolastica, che rinasceva agguerrita, sorsero senz'indugio validi avversari. Citiamo F.X. Dieringer, J. Clemens, H. Denzinger, J. Kleutgen, I. Schwetz e J.B. Katschthaler.

Mons. Viale Prelà, nunzio a Vienna, subito informò la S. Sede, definendo il güntherismo « una via pericolosa ».

I teologi ortodossi accusarono la cristologia del Günther di nestorianesimo, appellandosi al II Concilio di Costantinopoli (553), esattamente al cn. 12, così da invocarne l'anatema:

« Si quis defendit impium Theodorum Mopsuestenum, qui dixit alium esse Deum Verbum, et alium Christum... a deterioribus paulatim recedentem, et sic ex profectu operum melioratum... et post resurrectionem immutabilem cogitationibus et impeccabilem omnino factum fuisse... A.S. » (44).

In ossequio alla Tradizione unanime di 14 secoli, collaudata nelle origini dal magistero di Gregorio Magno attraverso la condanna degli agnoeti,

(43) Cfr. E. GUTWENGER, *La scienza di Cristo:* « Concilium », I/1966, p. 102 ss.

(44) Cfr. Dz. 224.

la teologia classica raffermava in Cristo uomo, richiesta dall'unione ipostatica, la pienezza di grazia e di verità.

Pienezza esaustiva, somma, già al principio dell'Incarnazione redentrice.

Pienezza in termini di vision beatifica, ch'è vita plenaria e insieme simultanea, vissuta col ritmo d'un atto puro, tutta e sempre in atto.

Pienezza mai dirotta da ristagni, disguidi, recessioni, progressi d'alcun genere.

Pienezza eco del « nunc stans » di Dio, presente eterno.

Ancora, sulla scorta dei Padri, la teologia classica dimostrò in Cristo uomo — novello Adamo, simile, ma non identico a noi — l'inviolabile connubio tra la perfettissima scienza, l'impeccabilità e il merito, in opposizione al binomio ignoranza-peccato:

« Quomodo introducis Christum ignorantia oppletum et non peccato? Ex ignorantia enim peccatum manat sicut ex fonte fluvius » (45).

Forti di questi argomenti, i teologi ortodossi del XIX secolo sollecitarono da parte di Roma la condanna di Günther e dei suoi epigoni (46).

La condanna di Günther

Roma promosse un'indagine che durò sei anni. S'incrociarono polemiche infocate. La S. Congregazione dell'Indice ammise a difendere le teorie di Günther — in veste di patroni pubblici — il Gangauf, il Baltzer e il Knoodt.

L'8 genn. 1857 la Congregazione metteva all'Indice le nove opere di Günther, che umile si ricredette, né più licenziò alle stampe altri scritti.

Ma, l'aver respinto in tronco — e non punto per punto — il güntherismo, servì di cavillo e scappatoia a non pochi accoliti, i quali continuarono a divulgare come lecite le precipue tesi del caposcuola. Ciò obbligava Roma a ripronunciarsi. Fu il magistero pontificio a intervenire ufficialmente. Reiterò e circostanziò la condanna.

Nel breve « Eximiam tuam », diretto al Card. G. de Geissel, arcive-

(45) LEONZIO di BISANZIO, *Lib. III contra nestorianos et eutychianos*, 12: PG LXXXVI, 1283. Sotto questo risguardo i teologi del sec. XIX passano in rassegna la Patristica: da Leonzio in oriente, ad Agostino e Massimo Confessore in occidente (vedi i testi citati nel 1° cap. del nostro studio), sino ad Agobardo di Lione che sfatò gli abusi scritturistici di Felice d'Urgel, ligio al nestorianesimo, abusi relativi a una presunta ignoranza di Gesù (cfr. *Lib. adversus dogma Felicis Urgellensis*, 5: PL CIV, 12).

(46) Cfr. J. SCHWETZ, *Theologia dogmatica catholica*, II, Vienna 1852, nn. 51-72 (l'opera, in due volumi, combatte punto per punto il sistema güntheriano); I. CLEMENS, *Die spekulative Theologie A.G. und die katholische Kirchenlehre*, Colonia 1853, p. 321 ss.; J. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, III, Münster 1860, nn. 248-262; L. ORBAN, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum*, II, Roma 1942, p. 68 ss. (viene qui esposta particolareggiatamente la reazione della teologia classica del sec. XIX nei confronti di Günther).

scovo di Colonia, Pio IX colpiva punto per punto il güntherismo, compresi gli errori cristologici (15 giugno 1857).

Il Papa denuncia in linea di priorità la tara razionalistica che inficia dovunque la nuova teologia:

« Noscimus in iisdem operibus erroneum ac perniciosissimum et ab hac Apostolica Sede saepe damnatum rationalismum ampliter dominari... Illud etiam vel maxime improbandum ac damnandum, quod Guentherianis libris humanae rationi et philosophiae, quae in religionis rebus non dominari, sed ancillari omnino debent, magisterii ius temere attribuatur, ac propterea omnia perturbentur, quae firmissima manere debent, tum de distinctione inter scientiam et fidem, tum de perenni fidei immutabilitate, quae una semper atque eadem est, dum philosophia humanaeque disciplinae neque semper sibi constant, neque sunt a multiplici errorum varietate immunes ».

Accomuna, a motivo dei riverberi reciproci, gli errori cristologici a quelli trinitari:

« Itemque noscimus in iisdem libris ea inter alia non pauca legi, quae a catholica fide sinceraque explicatione de unitate divinae substantiae in tribus distinctis sempiternisque Personis non minimum aberrant. In compertis pariter habemus, neque meliora neque accuratiora esse, quae traduntur de sacramento Verbi incarnati deque unitate divinae Verbi personae in duabus naturis divina et humana ».

Biasima il discredito dei Padri della Chiesa, le cui voci concordi forniscono un sicuro criterio all'autentica teologia:

« Accedit, nec ea sanctos Patres reverentia haberi, quam conciliorum canones praescribunt quamque splendidissima Ecclesiae lumina omnino promerentur ».

Recrimina l'uso d'un linguaggio ambiguo, rivoluzionario, che sconvolge i vocaboli tecnici, di significazione univoca, sanciti dal magistero e fissi in seno alla teologia classica:

« Neque silentio praeteribimus, in Guentherianis libris vel maxime violari sanam loquendi formam, ac si liceret verborum Apostoli Pauli oblivisci (2 Tim. I, 13) aut horum, quae gravissime monuit Augustinus (De civ. Dei, 1. X, c. 23): « Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem » (47).

Notevole fu l'efficacia del breve « Eximiam tuam ». Molti seguaci di Günther ripudiarono le teorie del maestro. Si ribellò invece Baltzer. Di qui un'ulteriore condanna di Pio IX nella lettera « Dolore haud mediocri » a mons. P.J. Elvenich, arcivescovo di Breslavia, il 30 aprile 1860 (48).

(47) Dz. 1655-58. Cfr. ASS VIII, 1874-75, p. 446 ss.; A. SYLL., Roma 1865, p. 166 ss.

(48) Cfr. ASS VIII, 1874-75, p. 444; A. SYLL., Roma 1865, p. 178.

Il Concilio Vaticano I siglò definitivamente la condanna in conformità assoluta al breve « Eximiam tuam » (49).

Era in preparazione, durante il Concilio, uno schema più dettagliato che censurava gli errori cristologici di Günther, evidenziandone il neo-nestorianesimo. Si legge al cn. 3:

« Si quis unam personam Iesu Christi tamquam plures complectentem intellegat, duasque in mysterio Christi personas introducat, divinam et humanam, quae nexu indissolubili inde a conceptione coniunctae, unam personam compositam efficiant, a.s. ».

Di più. Il cn. 5 anatematizza la tesi della duplicità di persona in Cristo secondo la doppia coscienza, o libero arbitrio, del Verbo di Dio e di Gesù uomo.

I capitoli, poi, insistono nell'ascrivere all'anima di Cristo, fin dagli inizi, la pienezza di grazia e verità, la perfettissima scienza quindi (50).

L'autorità del magistero

Che la condanna degli errori cristologici di Günther da parte di Pio IX abbracciasse, almeno in linee implicite, la dottrina d'un progresso in chiave di scienza e coscienza del Cristo uomo, supposta in lui — quasi fosse identico a noi — l'usuale ignoranza, laddove la vision beatifica s'evolve a sprazzi, episodica, è pacifico a nostro avviso.

La condanna di Teodoro da Mopsuestia, di Nestorio e dell'agnoetismo, l'unanime tradizione di 14 secoli, urgono alle spalle il magistero di Pio IX. Configurano l'atmosfera e la curva da battere.

Certo nessun concilio ha mai definito che l'anima di Gesù abbia goduto fin dagli inizi, sull'arco e all'atto della concezione, d'una vision beatifica in termini di plenitudine. Eppure ciò non dovrebbe dar adito a esitazioni, fughe, compromessi, veti o dinieghi. Non può lasciarci indifferenti, arbitri d'assentire o no.

Esiguo è il numero dei dogmi definiti, oggetto del magistero solenne. Chiamano in causa, a lunghi intervalli, sia i concili ecumenici, sia il papa « ex cathedra ». Evincono le verità salutifere che più sostanziano la fede. Non adeguano il « depositum fidei ».

Enorme, all'incontro, è il numero dei dogmi dichiarati. Oggetto assiduo, diuturno del magistero ordinario — altrettanto infallibile — di tutti i vescovi sparsi nelle rispettive diocesi, in mutuo raccordo e in comunione gerarchica col papa, questi dogmi dipanano su vasta scala l'« evangelium Christi », enucleano l'unanime tradizione:

« Sicut misit me Pater, et ego mitto vos... Euntes in mundum universum, praedicate evangelium omni creaturae... docentes eos servare omnia

(49) Cfr. Dz. 1783, 1795-96, 1800, 1805, 1816, 1818.

(50) COLL. LAC. VII, col. 566. Cfr. J. KLEUTGEN, *o.c.*, n. 260.

quaecumque mandavi vobis... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur... Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi » (Gio. XX, 21; Mc. XVI, 15-16; Mtt. XXVIII, 20).

Al magistero di Pietro e degli Apostoli, non che dei loro successori, papa e vescovi — rifrangendovi la medesima missione ricevuta dal Padre, l'autorità sua di Maestro, in ordine alla salute eterna — Cristo affidò in blocco le verità di fede: verità da proporsi ed imporsi ininterrottamente, in ogni luogo, ad ogni uomo, sino all'epilogo della storia (51).

Definiti o dichiarati — oggetto d'un magistero infallibile, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale — i dogmi esigono l'assenso di fede divina e cattolica, il più inconcusso, mancipio non all'evidenza intrinseca, immediata o mediata, bensì all'autorità di Dio rivelatore, « qui nec falli nec fallere potest ».

Trattasi di verità e realtà salutifere, valori antonomastici di vita, religiosi ed etici, condizionanti l'eterna salute, pena la dannazione agli inferi. Valori dunque che Dio rivelò non solo in se stessi, ma per se stessi. Valori proposti ed imposti come tali all'intera Chiesa dall'infallibile magistero. Valori non sempre dischiusi in modo limpido nell'alveo della Scrittura o della Tradizione. A volte esplicitabili da altri valori aperti che li cointendono.

L'infallibile magistero non s'arresta ai dogmi, circoscritto al « depositum fidei ». Innerva anche le verità non rivelate se non « virtualiter » o verità cattoliche, in quanto vincoli ferrei le annodano ai valori predetti. Indivisibilmente. « Aut simul extant, aut simul cadunt ». Semmai dovessimo negarle, o dubitarne, la negazione e il dubbio investirebbero — per logica di cose e necessità metafisica — le verità salutifere.

« Licet enim non revelatae in se, haec veritates requiruntur tamen ad ipsum depositum revelationis integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum » (52).

Fine del magistero è condurre gli uomini al Vangelo del Verbo e, attraverso la fede, verità conosciuta e vissuta in Cristo, assicurare l'eterna salute, ossia la grazia e la gloria (cfr. Mtt. XXVIII, 18; I Tim. II, 4; Gio. VI, 40; XVII, 3). Postulato dal fine, dimensionato lì, erompe l'ufficio sacro che ha il magistero di garantire, insieme, la purezza e la compiutezza

---

(51) Cfr. CONC. TRID., Dz. 783; CONC. VAT. I, Dz. 1792; CJC, cn. 1323; CONC. VAT. II, *Lumen gentium,* nn. 25-26 e *Dei Verbum,* n. 7; S. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Dichiarazione circa la dottrina cattolica sulla Chiesa,* n. 3: Oss. Rom., 25 giugno 1973.

(52) *Relazione Gasser* al Conc. Vat. I: MANSI LII, 1225-27; cfr. ib. XLIX, 627; CJC, cn. 1322 e 1324; CONC. VAT. II, *Lumen gentium,* n. 25; *Const. Decr. Decl.,* p. 139; *Dichiarazione circa la dottrina cattolica sulla Chiesa,* l.c.

Un tal principio era già in atto, da secoli, nella teologia classica, chiaramente formulato da S. TOMMASO (cfr. *Summa Th.,* I, q. 32, a. 4; II-II, q. 11, a. 2) e da M. CANO (cfr. *De locis theologicis,* l. XII, c .6).

del « depositum fidei », auspice un carisma d'infallibilità in misura del fabbisogno nei singoli casi.

Ai dogmi, definiti o dichiarati, appannaggio di verità salutifere, si oppongono le *eresie.* E' l'antitesi al « quid de fide divina credendum est ».

Alle verità cattoliche si oppongono gli *errori.* E' l'antitesi al « quid de fide ecclesiastica tenendum est ».

Laddove non impegni l'infallibilità, il magistero fruisce nondimeno di autenticità, o partecipazione all'autorità di Cristo Maestro. « Agit connaturaliter ac indesinenter in persona ipsius Christi ». Varia la partecipazione nell'ambito dei decreti dottrinali e degli atti pontifici, gradua con l'obbligo l'assenso, sfiora l'acme sul piano della « dottrina cattolica » (53).

L'autorità dei teologi

E' « dottrina cattolica », a nostro avviso, che l'anima di Gesù abbia goduto sin dall'esordio, in termini di plenitudine, dell'intuitiva vision di Dio. E' il minimo, giacché non pochi teologi — illustri — o l'annoverano tra i dogmi dichiarati, o vi ravvisano una verità cattolica.

A buon diritto il Sillabo di Pio IX condannò la proposizione seguente che, delimitando l'infallibile magistero ai dogmi definiti, astringeva in quei parametri tassativi l'assenso di fede e l'insegnamento dei teologi:

« Obbligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur » (54).

Se poi — in ossequio ai principi güntheriani — i dogmi definiti fluttuano aleatori, non ha più ragion d'essere la fede. E' l'ultimo approdo. Lo raggiunsero i teologi del secolo scorso suppedanei a Günther, vi si attestano oggi gli alfieri d'una teologia d'avanguardia che — strano a dirsi — si conclama « nuova », mentre rispolvera e sventola idee vecchie d'un secolo (55).

---

(53) Cfr. L.G. ROSSI, *Quid de fide divina et catholica credendum - Il dogma:* « Renovatio » 1968, 3, pp. 359-404; ID., *Quid de fide divina credendum:* ib., 1968, 1, pp. 25-40.

(54) Dz. 1722.

(55) Afferma la citata *Dichiarazione circa la dottrina cattolica sulla Chiesa,* al n. 5: « Riguardo al significato delle formule dogmatiche, esso rimane nella Chiesa sempre vero e coerente, anche quando è di prosieguo chiarito e meglio compreso. Devono quindi i fedeli rifuggire dall'opinione per cui le formule dogmatiche (o le loro categorie) non possono manifestare la verità determinatamente, ma solo nelle sue approssimazioni cangianti, che sono, in certa guisa, deformazioni e aberrazioni della medesima; opinione per cui, inoltre, le formule dogmatiche non esprimono se non in maniera indefinita la verità, che dev'essere di conseguenza cercata di continuo attraverso quelle approssimazioni. Chi la pensasse così, non sfuggirebbe al relativismo dogmatico e falsificherebbe il concetto d'infallibilità della Chiesa in ordine alle verità da insegnare e ritenere in modo determinato ». Cfr. CONC. VAT. I, Dz. 1800, 1818; GIOV. XXIII, *Alloc. per la inaugurazione del Conc. Vat. II:* AAS LVI (1962), p. 792; CONC. VAT. II, *Gaudium et spes,* n. 62; *Const. Decr. Decl.,* p. 78.

All'epoca di Pio IX, la verità della beatifica visione in Cristo uomo aveva l'avallo plurisecolare di tutte le scuole dei teologi, siccome riconobbe lo stesso Bougaud (56).

Era un punto fermo il bilancio storico del Petavio, per cui l'opinione contraria risultava non solo erronea, ma « proxima haeresi » (57).

Due regole auree di Melchior Cano, che Pio IX fece sue nell'Epistola « Tuas libenter » all'arcivescovo di Monaco (21 Dic. 1863), stabiliscono il significato e la portata dell'autorità dei teologi ortodossi:

1ª Regola: « Opporsi all'unanime assenso dei teologi, quando insegnano — col plauso tacito od esplicito del magistero — che la dottrina in parola appartiene alla fede, è sostenere, se non l'eresia, un'opinione prossima all'eresia » (58).

Scrive di riscontro Pio IX:

« Etiam si ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu praestanda est, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum huiusque Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tanquam divinitus revelata traduntur, itaque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem spectare retinentur » (59).

2ª Regola: « Opporsi al comune sentire dei teologi, che professano vera una dottrina, pur non dichiarandola oggetto di fede, ha la temerarietà d'un'opinione fallace » (60).

Ancora di riscontro Pio IX:

« Sapientibus catholicis haud satis est, ut Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, sed etiam opus est, ut se subiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a pontificiis Congregationibus emittuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti catholicorum teologorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram » (61).

Consenso teologico e Tradizione

Il consenso dei teologi è dunque valido criterio di Tradizione. Ma non

(56) Cfr. L.V.E. BOUGAUD, O. e l.c.

(57) Cfr. D. PETAU, O. e l.c. Il Bougaud, nella II edizione della sua opera, toglieva le pagine che impugnavano la vision beatifica del Cristo uomo. Cfr. G. PRA', *L'ipotesi dello sviluppo progressivo in Cristo*: « Studi religiosi dei Padri della Compagnia di Gesù », ag. 1878.

(58) M. CANO, O. e l.c.

(59) Dz. 1683. Cfr. ASS VIII (1874), p. 438 ss.

(60) L.c.

(61) Dz. 1684. Cfr. ASS, l.c.

basta il consenso dei teologi in genere. Occorre il consenso dei teologi ortodossi, o cattolici. Ecco il dato di fondo discriminatorio.

Diconsi ortodossi i teologi che studiano scientificamente l'«Evangelium Christi» ai fini di documentarne le verità salutifere, chiarirne i misteri, edurne le recondite dovizie, connetterne gli elementi polimorfi, mediante l'analisi e la sintesi.

Un tal metodo però, sia storico che filosofico, positivo e speculativo, lungi dall'incidere a libito, infeuda l'indagine alla Fede, sempre, al magistero quindi.

Teologi sono gli esperti in materia, uomini ricchi di sapienza e prudenza, limpidi d'ortodossia, che eccellono di mezzo agli altri, acquistano fama insigne coi loro scritti, così da far testo nelle scuole.

Mai indulgono alle mode, a subdole manovre, alieni da montature e dittature pubblicistiche. Non li tange l'epoca inquieta, paga d'una celebrità effimera, d'un credito specioso.

Di più, a che il consenso dei teologi evinca la Tradizione, instano condizioni precise.

a. E' d'uopo un consenso *unanime,* ma non in linea assoluta. Non importa se alcuni dissentono. Le voci ai bordi, esogene e anomale, non incrinano la coralità del consenso moralmente unanime. «Canunt extra chorum».

b. E' d'uopo un consenso *« de rebus fidei vel morum »,* riguardo a verità salutifere che urgono in ordine alla vita eterna, o almeno a verità rivelate in termini virtuali, che indissolubili vincoli annodano alle prime.

Fuori di esse, unanime o no, il consenso dei teologi non ha valore se non in relazione al numero e al peso delle ragioni addotte, ai livelli di sapienza e prudenza caratteristici di ciascuno, al grado di competenza acquisita, di fama in atto.

c. E' d'uopo un consenso *« nomine Ecclesiae »,* non già a titolo privato, proprio e personale: laddove i teologi additano o reclamano la fede di tutta la Chiesa, in quanto la verità esposta « ab antiquo » è oggetto di fede, approdo remoto, o dev'esserlo d'ora innanzi, poiché lo esige una più maturata disamina biblico-patristica, che il magistero ha favorito e favorisce.

d. E' d'uopo un consenso *in chiave d'obiettiva certezza,* categorico in formule di asseverazione, scevro d'ogni larva di dubbio, non aperto all'opinabilità.

L'intimo legame col magistero

Il consenso dei teologi fu — attraverso i secoli — insistentemente difeso dal magistero, che vi rivendicò un valido e sicuro criterio di tradizione divina (62).

---

(62) Sempre il magistero, sia pontificio che dei concili, salvaguardò ed appoggiò la Scolastica di fronte ai ripetuti attacchi degli avversari: cfr. CONC. LAT. IV contro

Calza al riguardo — mezzo apodittico di prova — l'intimo legame tra il consenso dei teologi e il magistero, per cui defezionerebbe la fede di tutta la Chiesa, semmai sgarrasse un simile consenso.

Alle origini, nel secolo VIII, e in seguito di continuo, il magistero si avvalse degli apporti preziosi d'una teologia feconda che guidava e incentivava i cauti sviluppi dell'« intellectus fidei ».

Dal secolo XII al secolo XVI il magistero istituì dovunque le scuole teologiche, avocandone la responsabilità dottrinaria: vigile scolta, custode e giudice, sul filo di assidue verifiche ad opera d'un Cancelliere, rappresentante del Papa e garante dell'ortodossia.

Dopo il concilio tridentino il magistero demandava alla direzione dei vescovi i seminari diocesani, tributari docenti ed alunni a quella cattedra. Volle un clero in comunione organica e gerarchica con la Chiesa nell'unità di fede.

Sempre, come periti, i teologi più esperti affiancarono l'esercizio del magistero, in funzione vuoi delle curie episcopali e pontificie, vuoi dei concili particolari, generali ed ecumenici.

L'intimo legame emerge — al tandem — dal plauso tacito, se non esplicito, di un magistero teso sistematicamente a proscrivere gli errori dei teologi non ortodossi.

La selezione rimonta al concilio di Nicea (325) che bandì il saggio di Ario: « Thalia ». P. Anastasio ostracizzò l'origenismo, P. Leone Magno gli scritti dei manichei e dei priscillianisti.

Con la stampa che a raggiera divulgava gli errori, crebbe il rischio in seno al popolo di Dio per l'integrità della fede e dei costumi. Donde, a tutela, l'obbligo d'una censura previa e dell'*Imprimatur*.

Paolo III strinse i nodi. Affidò la censura all'inquisizione d'un ceto cardinalizio. Di rinforzo, Paolo IV fece redigere il primo catalogo dei libri all'Indice (1559). Il 24-III-1564 la cost. *Dominici gregis* di Pio IV, edito il nuovo catalogo riveduto e aggiornato, disciplinò l'Indice in dieci regole, ne decretò la pubblicazione periodica, lo commise alla storia. A breve distanza Pio V creava la S. Congregazione dell'Indice (1571).

Gioachino da Fiore (Dz. 431-32); CONC. di COSTANZA contro Wicleff e Hus (Dz. 609); SISTO V contro i Protestanti (*Bullarium romanum*, ed. Taurin., VIII, 1009-10); PIO VI contro i Pistoiesi (Dz. 1576, 1579); PIO IX contro Bonnetty (Dz. 1652); ID. contro Günther e i semi-razionalisti (Dz. 1657, 1688, 1713); PIO X contro i modernisti (Dz. 2104); PIO XII, nella *Humani generis*, contro i novatori di oggi (Dz. 2309, 2312).

Suggellarono l'autorità dei teologi il CONC. di VIENNE, ecumenico (Dz. 480, 483) e PIO IX (Dz. 1680, 1683, 1684, 1713).

Dalla storia dei concili Tridentino e Vaticano I consta che il consenso dei teologi fu riconosciuto come criterio certo di verità in materia di fede e di costumi: cfr. H. LENNERZ, *Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen:* « Schol. » IV (1929), pp. 44-51; J. SALAVERRI, *Autoridad del P. Suarez en el conc. Vaticano:* « Est Eccl. » XXII (1948), pp. 61-82.

Furono 33 le edizioni dell'Indice: 1559, 1564, 1590, 1593, 1596, 1632, 1665, 1681, 1704, 1711, 1716, 1744, 1758, 1786, 1787, 1819, 1835, 1841, 1877, 1881, 1887, 1900, 1901, 1907, 1911, 1917, 1922, 1924, 1929, 1930, 1938, 1940, 1948.

La cost. *Officiorum ac munerum* di Leone XIII (25 genn. 1897) ricodificò le leggi in materia, che passarono poi nel CJC (tit. XXIII del l. III). Benedetto XV, infine, deferì il controllo dei libri proibiti alla S. Congregazione del S. Ufficio, oggi S. Congregazione per la dottrina della Fede (63).

Pluralismo ed emulazione leale

Si aggiunga in appendice. Il sano pluralismo e, quindi, l'emulazione leale che ferve tra le scuole teologiche, entrambi caldamente sollecitati dal magistero, non solo sviluppano l'« intellectus fidei », ma crismano d'un ulteriore sigillo l'efficacia dell'unanime consenso dei teologi, criterio sicuro di tradizione divina.

Non v'ha dubbio. Vegliando guardinghe le une sulle altre, ogni scuola escute la novità d'indirizzi, la logica interna degli asserti e, se le vie divergono, polemizza strenua. Denunzia l'azzardo gratuito, il pericolo di errori o eresie. Approfondisce ciò che non repelle ai canoni d'un'autentica teologia. Ma non l'incorpora, non lo fa suo, se non in virtù d'argomenti dimostrativi, laddove la ragione si dispiega illuminata dalla fede e guidata dal magistero.

In tal modo le varie scuole confluiscono sintone, strutturano l'unanime consenso, criterio sicuro di tradizione divina. Più vigoroso è — all'uopo — l'apporto di ciascun teologo se, invece di isolarsi, collabora nell'ambito e secondo gli schemi tipici della scuola che gli è propria (64).

---

(63) Cfr. A. THOURENIN, *Index:* DTC VII, coll. 1570-80; J. FORGET, *Index:* DFC II, coll. 702-16.

Dal sec. XII al Conc. di Trento il frequente e tempestivo esercizio del magistero, nella proscrizione degli errori, può essere desunto in larga misura dai soli casi citati dal Denzinger: cfr. ib., contro Abelardo, 368; contro i teologi di Parigi, 442; contro Guglielmo di S. Amore, 458; contro Pietro G. Olivi, 480; contro Giovanni Polliaco, 491; contro Marsilio Patavino, 495; contro Eckard, 501; contro Nicola di Ultricuria, 553; contro Dionisio Foullechat, 575; contro Wicleff e Hus, 581 e 627; contro Zanini di Solcia, 717; contro Pietro di Rivo, 719; contro Pietro di Osma, 724; contro Martin Lutero, 741.

(64) Cfr. PIO XI, *Enc. Studiorum ducem:* AAS XV (1923), p. 314; PIO XII, Serm. *Sollemnis conventus:* AAS XXXI (1939), p. 247; ID., All. *Animus noster:* AAS XLV (1953), pp. 684-687; CONC. VAT. II, *Lumen gentium*, nn. 13-14; *Unitatis redintegratio*, nn. 17, 21; *Optatam totius*, nn. 16-17.

Tra i teologi — non disattendiamolo — S. Tommaso gode di una autorità preminente, singolarissima, sancita dal Magistero reiteratamente, sia per l'intrinseco valore della sua dottrina, sia per il comune riconoscimento dei teologi.

Prima del conc. Vat. I parecchi pontefici suffragarono la dottrina dell'Aquinate. LEONE XIII, esaltando S. Tommaso, si rifà a questi Papi e li nomina ad uno

Purtroppo oggi la teologia vive il dramma di un individualismo eslege, insofferente del magistero, ostile alla tradizione divina. E' il dramma d'un pluralismo degenere, non di rado dogmatico, ambiguo sempre: non già pluralismo di scuole che acclarano il dogma da punti di vista prismatici, rispettandone l'essenzialità immutabile, ma pluralismo di dogmi versatili.

L'epoca buia dei secoli XIV-XVI, dovuta al decadere della Scolastica, cui si accanirono l'umanesimo e la riforma luterana, registra ai giorni nostri un improvviso ritorno. Quadrano, luttuosi, i riscontri e i risvolti.

Oggi — come allora — abbiamo lo stesso individualismo eslege, lo stesso pluralismo eterogeneo, spurio, di circoli chiusi e anarcoidi, di zone stagno, di morte gore. Acque sterili che non fanno fiume. Non più le varie

---

ad uno. Cfr. Enc. *Aeterni Patris:* « Acta Leonis XIII », ed. Desclée I (1879), p. 102, EC 419.

Due di questi Papi spiccano in proposito. GIOVANNI XXII, nel concistoro che precedette la canonizzazione di S. Tommaso, nonché nella bolla stessa di canonizzazione, ratificò le opere dell'Aquinate. Cfr. *Bulla canonizationis « Redemptionem »:* « Bullarium romanum ». ed. Taurin. IV (1323), p. 303; Bollandus, *Acta Sanctorum,* VII, p. 680, EC 419. PIO V proclamò S. Tommaso Dottore universale della Chiesa, mettendone in rilievo l'autorità esimia. Cfr. *Bulla « Mirabilis Deus »:* « Bullarium romanum », ed. Taurin. VII (1567), p. 564.

Dopo il conc. Vat. I le approvazioni del Magistero si susseguono più pressanti ed imponenti.

Dichiara LEONE XIII: « ... Omnium princeps et magister longe eminet Thomas Aquinas... cuius doctrina catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus iure meritoque habetur... Omnes superiorum temporum errores unus debellavit, et ad profligandos qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditavit » (Enc. *Aeterni Patris,* l.c., p. 110 ss.).

PIO X ordina, nel mot. pr. *Doctoris Angelici,* che la Somma teologica di S. Tommaso costituisca il libro di testo presso i seminari e le università ecclesiastiche (cfr. AAS VI, a. 1914, p. 340).

BENEDETTO XV, nel *CJC,* eleva il tomismo a legge universale della Chiesa: « Philosophiae rationalis et Theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam ac principia, eaque sancte teneant » (cn. 1366, § 2).

PIO XI, nell'Enc. *Studiorum ducem,* conferma il decreto di Pio X, motivandolo così: « Nos vero haec tanta divinissimo ingenio tributa praeconia sic probamus, ut non modo "Angelicum", sed etiam "communem et universalem" Ecclesiae doctorem appellandum putemus Thomam, cuius doctrinam, ut quam plurimis in omni genere litterarum monumentis testata est, "suam" Ecclesia fecerit » (AAS XV, a. 1923, p. 314).

Lo stesso PIO XI, nella cost. apost. *Deus scientiarum Dominus,* prescrive: « Sacra Theologia methodo cum positiva tum scholastica tradenda est; ideo veritatibus Fidei expositis et ex S. Scriptura et Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur » (AAS XXIII, a. 1931, p. 253).

PIO XII, nel serm. *Sollemnis conventus,* non esita a dire: « Ea est Aquinatis sapientia... quae ad dogmata fidei declaranda et definienda maxime aptetur; ea est quae grassantes primarios errores cuiusvis temporis efficienter valeat arcere et invicte debellare » (AAS XXXI, a. 1939, p. 246).

Incalza poi nell'Enc. *Humani generis,* contro i novatori di oggi: « Ecclesia probe noscit Aquinatis doctrinam cum divina revelatione quasi quodam concentu consonare,

scuole, esimie, in emulazione leale, sibbene chiesuole su un piede perenne di guerra, turgide d'astio, antipodiche.

Oggi — come allora — non disarma l'accademismo dialettico al servizio d'una ipercritica inconsulta, smaniosa di porre tutto in discussione, rotta ai cavilli e ai sofismi, votata al saccheggio.

Oggi — come allora — domina il razionalismo biblico, la dea *Raison*, scaturigine o definitiva misura di qualsiasi verità, libero pensiero e libero esame, che reinterpreta soggettivisticamente la Rivelazione di Dio.

Oggi — come allora — dilaga il nominalismo agnostico in linee pragmatistiche, esistenzialistiche, marxiste, storicistiche, idealistiche e positivistiche. Nemesi d'una ragione tradita (65).

---

atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse » (AAS XLII, a. 1950, pp. 57, 73). Cfr. di Pio XII anche la all. *Animus Noster:* AAS XLV, a. 1953, p. 685; la const. *Sedes Sapientiae,* AAS XLVIII, a. 1956, p. 362.

Al magistero dei Papi si associa il CONC. VAT. II che addita S. Tommaso sia come maestro e guida per quanto concerne la penetrazione dei misteri e la loro coerenza (cfr. *Optatam totius,* n. 16), sia come modello di indagine intesa a reperire l'unione tra la ragione e la fede (cfr. *Gravissimum educationis,* n. 10).

Sul piano di tale e così ampio avallo da parte del Magistero, possiamo e dobbiamo concludere, a livello d'autorità teologica, che la dottrina tomistica, più di quella d'ogni altra scuola di teologi, è via e direzione sicura ai fini di raggiungere la verità in materia di fede e costumi: « tuto teneri potest ac debet ». Cfr. l'approvazione di Benedetto XV vuoi al decreto della S. Congr. dei Seminari che formulò siffatto giudizio conclusivo (AAS VIII, a. 1916, p. 157), vuoi alle norme di W. Ledòchowski in proposito (EC 929).

Per un esame più dettagliato dell'approvazione di Ben. XV cfr. F. PELSTER, *La autoridad de S. Thomàs:* « Est. Eccl. » XXXVII, a. 1953, pp. 156-159; R.Y. MARTINEZ, *De l'authenticité d'une Philosophie à l'interieur de la pensée doctrinale chrétienne,* Madrid 1955.

Donde segue che, entro il corpo dottrinale di S. Tommaso, le sole tesi da ritenersi « non amplius tutae » sono quelle o risultate in seguito contrarie alle definizioni del Magistero, o respinte dal certo e unanime consenso dei teologi, o comunque irriducibili agli acquisiti e indiscussi traguardi del progresso scientifico. E' un numero esiguo. Il più delle tesi, poi, ha ormai un crisma dogmatico, o di dottrina cattolica, grazie alla Tradizione.

Circa il pluralismo teologico e i suoi rapporti col dogma cfr. Y. CONGAR, *La Fede e la Teologia,* Desclée, Roma 1967, pp. 211-20; J. DANIÉLOU, *Unité et pluralité en matière de théologie,* in « Rech. et Débats », n. 10, marzo 1955, p. 11 ss.

Il famoso adagio: « In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas » fu citato da GIOV. XXIII nell'Enc. *Ad Petri cathedram,* per giustificare la pluralità dei pareri e la libertà di disputa, salva restando la comunione della fede (cfr. AAS LI, 1959, p. 513).

(65) Cfr. M.G. GUILLOU, *Le mystère du Père,* Parigi 1973, pp. 5 ss., 12 ss., 26 ss., 194 ss., 240 ss., 270 ss. L'Autore, teologo di chiara fama, noto soprattutto negli ambienti ecumenici per l'egregio lavoro *Mission et unité* (Parigi 1960), spirito non retrivo quindi, aperto al progresso legittimo, fa in quest'ultima sua opera una diagnosi spietata sulla situazione teologica attuale, che definisce « decadenza della teologia ».

D'una tal decadenza B. MONDIN ricerca le cause, salendo a monte, con *L'eresia del nostro secolo,* Torino 1971, pp. 16-58. Gravi, reiterati e autorevoli i gridi d'allarme ai giorni nostri: cfr. S. CONGR. per la DOTTRINA della FEDE, *Dichiarazione per la salvaguardia della Fede nei misteri della Incarnazione e della SS. Trinità da*

Lo pseudo - consenso dei novatori

Ai tempi di Pio IX è — almeno — *dottrina cattolica* che l'anima del Cristo uomo fruisca — fin dagli inizi dell'Incarnazione redentrice — di vision beatifica, o perfettissima scienza. Lì si raccoglie, e non demorde, l'unanime consenso dei teologi « ortodossi », veicolo d'una tradizione inconcussa di ben 14 secoli.

Pio IX suggellò questo consenso. Il magistero lo ratificherà di prosieguo sino a Pio XII, così da offrirci in dettaglio, con affermazioni inequivoche, le più nitide e palesi, i vertiginosi orizzonti che la vision beatifica evidenziava — fin dagli inizi — nell'anima di Cristo, visione simultanea e plenaria. E' il fastigio dell'« intellectus fidei », anche se in chiave di approssimazione analoga, « ex parte, per speculum in aenigmate » (66).

A questo consenso i novatori d'oggi vorrebbero sostituire, in diametrale opposizione, demolendolo, un consenso egualmente unanime. Il loro è un Cristo uomo che s'evolve — in termini di scienza e coscienza — sull'arco dei misteri dell'Incarnazione redentrice.

Ma è un consenso ibrido. Non dice nulla. Pochi, e a costo di salti acrobatici, i teologi ortodossi. Sintomatico. J. Galot refuta le cristologie di Hulsbosch, Schillebeeckx, Schoonemberg e accoliti, in quanto lesive del dogma di Calcedonia. Sennonché siffatte cristologie esibiscono un Cristo « semplice uomo in cui Dio si rivela », consustanziale a noi in tutto, grazie alla presunta evoluzione del suo Io (67).

Non giova, no, e ripugna, l'aver compagni di viaggio — in direzione del consenso — gli araldi di siffatte cristologie.

Pur noi diciamo che il Cristo-Verbo di Dio tradusse, nei dialoghi umani, l'infinita Parola del Padre entro i limiti metafisici, insopprimibili, dell'anima di Gesù. Giocoforza.

Solo respingiamo che i limiti in causa abbiano escluso la vision beatifica, mancipi all'evoluzione caratteristica d'ogni uomo, ligi a un'ignoranza non dissimile dalla nostra: laddove l'una ed unica Persona dell'Unigenito Figlio, soggetto indiviso di ambedue le nature, postulava in Cristo-Uomo, a titolo giuridico, l'acme dei valori soprannaturali, perfettissima la scienza e coscienza messianica, in ordine specificamente alla kenosi.

E non basta. La vision beatifica, che J. Galot crede d'eludere, insuffla e lo tiranneggia tra le righe. Mai, dalle splendide pagine ch'egli scrive

---

alcuni errori recenti, nn. 1-7 (Oss. Rom., 10 marzo 1972); H. JEDIN, *Teologia e Magistero* (Oss. Rom., 13 genn. 1973); CH. BOYER, *Pluralismo teologico* (Oss. Rom., 18 giugno 1971); G. GRIECO, *Unità della Fede e pluralismo teologico* - Intervista a mons. Delhaye, Segretario Commissione teologica internazionale (Oss. Rom., 15 ott. 1972).

(66) Cfr. PIO XII, Enc. *Mystici Corporis:* AAS XXXV (1943), p. 205; Enc. *Haurietis aquas*: AAS XLVIII (1956), p. 328. Il che vedremo in disteso fra poco.

(67) Cfr. J. GALOT, *Alla ricerca di una nuova cristologia*, Perugia 1971, pp. 7-44.

sulla divinità di Gesù, affiora alcun cenno d'evoluzione nell'anima del Cristo. Dovunque spalca la perfettissima scienza e coscienza messianica. Reclama, in segreto, la vision beatifica. Non a caso, e a buon diritto, Ch. Duquoc rimprovera al Galot l'incongruo processo.

Più seria nondimeno, linda, obiettiva, è l'esegesi biblica del Galot; immotivata e faziosa — talvolta — quella del Duquoc (68).

G. L. ROSSI

---

(68) Dopo aver esposta la teoria del Galot in proposito, CH. DUQUOC conclude: « Egli ha ragione a non voler dividere coscienza ed essere, ha torto nell'unire in Gesù coscienza ed essere con la mediazione della vision beatifica » (*o.c.*, p. 323).

In aperto dissenso con la teologia classica, il Galot si arrovella ai fini di espungere dal Cristo kenotico la vision beatifica (cfr. *La coscienza di Gesù*, o.c., specie pp. 157-160). Ma non evince l'assunto.

Gli sorride l'ipotesi dei vaticini vetero-testamentari, nonché della tradizione giudaica, quali fonti di informazione e formazione della coscienza messianica del Cristo: « Non si potrebbe spiegare l'origine della coscienza che possiede Gesù della sua identità attraverso la sua conoscenza dei dati scritturistici? Non è nell'ascolto degli oracoli profetici, o nella loro lettura, che Gesù ha appreso chi era, scoperto la missione affidatagli dal Padre? La luce contenuta nei testi ispirati gli avrebbe consentito di acquistare una concezione della propria vita, d'interpretare se stesso nell'orientamento della sua vita » (ib., pp. 31-32).

In seguito però dichiara: « Il fatto di operare una scelta nella Scrittura... manifesta in Gesù una coscienza di compimento che non è semplicemente soggetta alla Scrittura, non più d'altronde che alla tradizione giudaica. Questa coscienza sembra dominare Scrittura e tradizione, attingendovi liberamente il modo di esprimersi » (ib., p. 36).

E ancora, più categorico: « La lucidità con cui Gesù si attribuisce i poteri divini è grande. Lungi dall'apparire semplicemente soggetto alla Scrittura, documenta qui la sua sovranità sulla Scrittura stessa... Egli insegna con autorità: la coscienza di questa autorità non può venirgli semplicemente dalla Scrittura, poiché egli la supera » (ib., pp. 42-43).

Infine: « Gesù appare come colui che maneggia la Scrittura per esprimersi attraverso di essa, piuttosto che come colui che si limita ad ascoltarla e interrogarla. Ciò significa che la sola conoscenza della Scrittura non potrebbe giustificare la coscienza che egli ha di se stesso, e che nell'aspetto profetico di questa coscienza, emerge una percezione a livello superiore, che è esclusivamente propria alla persona di Cristo » (ib., pp. 48-49).

Orbene — ecco il punto che ci interessa — una tal « percezione a livello superiore » affulge dovunque nei vari passi evangelici addotti e commentati dal Galot, adeguando vuoi l'identità del Cristo, vuoi la sua missione salutifera. Si traduce di volta in volta in perfettissima scienza e coscienza messianica, così da sottendere la visione beatifica.

A suo tempo — in sede debita — il nostro studio vaglierà i surrogati della vision beatifica cui ricorrono i precipui esponenti della nuova Teologia (Galot, Duquoc, Rahner, Mouroux, ed altri). Ma diciamo fin d'ora ch'essi affermano, non dimostrano.

LA FILOSOFIA COME LINGUAGGIO

Tre note preliminari

Da qualche anno ormai, nelle pagine di questa rivista, sono apparsi contributi sulla problematica epistemologica della teologia. Un sottile filo conduttore li collega, quasi a voler sommessamente indicare un orientamento costante di ricerca: un tratturo scosceso che a poco a poco si fa sentiero, e si ricongiunge, per tortuose vicende tra le strettoie della riflessione filosofica contemporanea, agli antichi percorsi ormai desueti, che il pensiero cristiano medievale aveva saputo mirabilmente tracciare.

Oh! so bene che ai più, intendo dire anche ai più volenterosi dei lettori, sarà sfuggito questo riposto indizio, questa promessa di ricostruzione positiva che depone il linguaggio attraente della polemica e dell'esortazione, che svicola dal clamore delle correnti egemoni della teologia, e che si presenta semplicemente per quel che è: ricerca sincera e preparata a lunga attesa, affinché i suoi frutti lentamente maturino nella luce della fede, e raggiungano quel « livello di soglia » di là dal quale i singoli frammenti di discorso, lasciati riposare tra i fascicoli meno letti della nostra rivista, possano saldarsi in unità e aprire a un'ipotesi organica che meriti d'essere ascoltata.

In questo spirito, desidero ora tornare nuovamente sul tema dell'epistemologia teologica, per compiere un passo innanzi rispetto ad alcuni risultati precedentemente raggiunti. Purtroppo, se dovessi esporre con un minimo di accuratezza tali risultati che sono la base di partenza per l'attuale articolo, tutto lo spazio sarebbe speso rapidamente. E' perciò necessario che io mi limiti a un semplice cenno, rimandando per il resto a saggi di recente pubblicazione, dove le stesse cose sono dette più diffusamente e soprattutto sono motivate (1).

La prima nota di cui dobbiamo tener conto per l'indagine che ci apprestiamo a svolgere, riguarda il ruolo della riflessione razionale o addirittura il ruolo della « ragion pura » in teologia. A che può servire una filosofia cristiana, ammesso che sia possibile configurarne con rigore lo statuto? Secondo una consolidata tradizione, si potrebbe parlare al proposito o di un sapere *parallelo* o di una manifestazione di *indigenza.* Da un lato infatti, il neo-tomismo ha sottolineato, anche oltre la lettera del testo

(1) E. Benvenuto, *La teologia nella cultura post-cristiana,* Renovatio 3, 1977, pag. 279-290. E. Benvenuto, *L'eclisse della persona,* Renovatio 2, 1978, pag. 175-197.

di S. Tommaso, l'autonomia nel proprio ordine dell'analisi filosofica, nell' indubitabile certezza della compatibilità e della conferma; dall'altro, lo spiritualismo cristiano più o meno incline ad appropriarsi di un « metodo dell'immanenza » ha intravvisto, quale luogo privilegiato di incontro col pensiero moderno, il *desiderium necessarium et inefficax* dove la filosofia termina e la fede si innalza.

In ogni caso, però, sembra naturale supporre che i risultati offerti dalla ragione — comunque siano essi valutati — consistano in un sistema di *concetti* e di *verità*: essi, nel loro complesso, consentono una « comprensione » dell'esistenza umana e quindi una pre-comprensione filosofica di quegli altri concetti e di quelle altre verità che solo la fede può illuminare. Tuttavia proprio qui sorgono le difficoltà. Il neo-tomismo, perseguendo il suo ideale di una *philosophia perennis* di derivazione classica, non può fare a meno di passar sopra il vero problema che oggi si pone alla teologia: e cioè il problema delle mediazioni nella realtà *post-cristiana*. La ragione pre-cristiana può essere bensì sospinta verso conclusioni parziali ma veritiere che nella rivelazione trovano la loro pienezza: ma come intendere una simile *praeparatio evangelica* dinanzi alle risoluzioni insidiose e debilitanti della ragione germinata nell'alveo della cristianità che pretende di essere un superamento, o una maturazione speculativa delle ingenue premesse religiose a cui la fede si attiene?

D'altra parte, se si accetta di accogliere il progetto filosofico *post-cristiano* quale orizzonte di pre-comprensione per la fede, ciò significa anche accettare una *sudditanza ermeneutica* della teologia rispetto alle sue mediazioni razionali: non desidero soffermarmi su questo punto, poiché la sua delucidazione porterebbe lontano. Sarà sufficiente ricordare che nei confronti, ad esempio, dell'idealismo, del marxismo, dell'esistenzialismo, l' integrazione teologica deve necessariamente passare attraverso una rilettura del messaggio cristiano, sì da mostrar come le nuove chiavi interpretative della realtà promosse da tali sistemi possano applicarsi anche alle certezze della fede, ed anzi ne rappresentino l'« attualizzazione ». La pre-comprensione filosofica diventa pertanto la matrice dei significati, configura l'ambito delle attese, si pone come norma di giudizio, mentre alla fede è riservato il ruolo *subalterno* di anticipare un appagamento o anche soltanto una consolazione rassicurativa.

La seconda nota riguarda il carattere *non falsificabile* dei costrutti metafisici che interessano più da vicino la teologia. Come si è già detto altrove (2), è necessario considerare sotto una nuova visuale l'infalsificabilità delle filosofie che pretendono al reale nella sua globalità, e che intendono rispondere a domande limite, scandagliando i confini ultimi del pensiero. Tale aspetto incontrovertibile è la ragione profonda della crisi che grava oggi sulla metafisica: se è vero che di fronte ai problemi-limite la

(2) Cfr. *La teologia nella cultura post-cristiana*, Renovatio 3, 1977, 279-290.

ragione può forse delineare ipotesi globali di soluzione, ma non può escogitare alcun argomento definitivo per la loro eventuale confutazione; se è vero cioè che la ragione è costretta al perenne dibattersi tra alternative per sempre *indecidibili*, ebbene, è proprio questa non falsificabilità della metafisica la radice della sua impotenza descrittiva e nomotetica.

D'altro lato, alla teologia non interessa affatto valersi di una superscienza capace di *spiegare* tutto il reale; alla teologia interessa invece rintracciare gli strumenti per *interpretare* la realtà, e scrutarne il senso, e annunziarne il significato. E allora, da questo punto di vista, l'impotenza descrittiva e nomotetica delle metafisiche non appare più quale fallimento, ma diventa anzi la condizione del loro utilizzo teologico: infatti la non-falsificabilità delle ipotesi totalizzanti si riconnette alla dimensione semantica del reale. Quello sfondo di *arbitrarietà* che caratterizza essenzialmente il *segno* in quanto tale, è esibito dalla realtà nella misura in cui essa sia capace di accogliere su se stessa interpretazioni indecidibili, dinanzi alle quali la ragione non può far breccia, né verificando né confutando.

Tutto ciò indica una nuova strada che crediamo feconda per una rivalutazione teologica del pensiero filosofico: non si tratta più di costruire la metafisica « giusta » per le esigenze speculative della fede, ma si tratta, ancora a monte, di accertare che il reale è « capace di metafisica », ossia che il reale ammette d'essere investito da costrutti rigorosamente non falsificabili. A questo punto però si pone il problema di intendere con lucida determinazione il ruolo paradossale assunto dall'indagine metafisica: questa infatti nasce e si sviluppa con l'implicito proposito di *spiegare* tutto, ed è invece utilizzabile proprio perché alla fine non *spiega* in realtà nulla ed è, sul piano descrittivo e nomotetico, *muta*.

Finalmente, la terza nota che vogliamo richiamare riguarda l'*impotenza comunicativa* dei concetti filosofici, quando siano applicati all'ambito proprio della teologia. Per chiarire questo discorso sarà bene riferirsi a un tema circoscritto ma fondamentale: la formulazione filosofica della trascendenza di Dio. Come si sa, la realtà divina è così sovrabbondante rispetto a ogni concetto che la ragione può intelligibilmente catturare, che non è mai lecito passare dalla «confessione» alla «definizione». Ad esempio non è lecito trarre dalla tesi che connette semanticamente un predicato *supercosmico* a Dio, una formula che riduca Dio a quella realtà che è definita dal predicato stesso.

Sotto il profilo filosofico tale istanza può essere tematizzata ricorrendo appunto al concetto di *trascendenza*. Ma subito si manifesta una situazione singolare: mentre l'annunzio positivo di Dio è accessibile alla creatura razionale, l'annunzio della trascendenza non può essere *originariamente* fondato su una risoluzione autonoma della ragione. Infatti la trascendenza è un concetto che sembra promettere una radicale separazione, mentre in verità resta correlativo, almeno a livello meta-teorico. Concediamo pure che per via razionale si riesca a dar forma pienamente intelligibile alla

trascendenza di Dio, mostrandone l'assoluta peculiarità, tale da poter essere riferita a Dio soltanto: ebbene, proprio questa assoluta peculiarità rende legittimo *definire* meta-teoricamente Dio come l'unico ente a cui competa quel concetto di trascendenza! Questo esito distruttivo non può essere evitato. E allora occorre rendersi ragione che la strada filosofica non deve essere seguita oltre un certo limite, quasi come se essa restasse soffocata dal suo medesimo sviluppo: ma dove fermarsi, e perché?

Ecco, ho cercato, pur in modo troppo sbrigativo, di segnalare le tre osservazioni preliminari da cui prenderà avvio la nostra ricerca: la mèta che ci attende ha un aspetto in apparenza così urtante, che non me la sento di anticiparla. Anzi, invece di giungervi direttamente, penso sia opportuno prendere il discorso un po' alla larga, affrontando un problema che in sé gode della triste prerogativa di essere ancor più complesso e denso di quello sopra delineato intorno alle relazioni tra filosofia e teologia: voglio dire, il problema della « natura pura » e dei suoi rapporti col mistero del soprannaturale. Tuttavia, come vedremo, è proprio dal più profondo spessore di questo nuovo tema che si può intravvedere un filo d'Arianna per la soluzione del primo, dal quale ci siamo mossi.

Il mistero del soprannaturale

Al cospetto della « natura pura » tutto il precedente discorso risuona e si estende come per una straordinaria dilatazione di registro. Quel che prima si incentrava sul rigore formale dei percorsi disponibili alla « ragion pura », ora coinvolge l'identità stessa della creatura razionale, sino alla sua elezione divina: anche qui l'alternativa di base sembra ricondotta o alla configurazione di due ordini *paralleli* — la natura e il soprannaturale —, o alla manifestazione di un'*indigenza* che solo la finalità superiore può rimuovere.

Le « due tendenze dell'ipotesi » sono descritte con grande chiarezza, anche se non con uguale imparzialità, da H. De Lubac nel suo classico saggio su *Le Mystère du Surnaturel* (3). Secondo un'« importante frazione della teologia moderna », la natura e il soprannaturale si dispongono su un *edificio a due piani*: essi si trovano, « in certa maniera, sovrapposti e — che se ne voglia e che se ne dica — chiusi in uno stesso genere, di cui costituirebbero due specie. L'una e l'altro sono come due organismi completi. Troppo perfettamente separati, per essere veramente differenziati, si svolgono su due piani paralleli, fatalmente omogenei. In queste condizioni, il soprannaturale non è più, a dir la verità, un altro ordine, inaudito, sconvolgente, trasfigurante: non è più che una "sopranatura", come si è presa l'abitudine di dire contro tutta la teologia classica. Una "sopranatura" che riproduce, a un grado dichiarato "superiore", tutti i lineamenti, che caratterizzavano già la natura » (p. 59 della trad. it.).

(3) Cfr. la trad. it.: *Il Mistero del Soprannaturale*, Il Mulino, 1967.

Con messe copiosa di citazioni, tratte dalla teologia post-medievale, il De Lubac svolge una critica incisiva e serrata a questa *dissociazione*: « da allora ecco che tutti i valori dell'ordine soprannaturale, tutti quelli che caratterizzano i rapporti concreti dell'uomo e di Dio nella nostra economia attuale di grazia, si troveranno integrati l'uno dopo l'altro in seno allo stesso ordine "puramente naturale" che si è immaginato, troppo immaginato! (...) Tutto, ormai, è disposto in tale modo, in partita doppia. Tutto, dalla radice, dall'appetito stesso della beatitudine (cfr. Medina, *In Primam Secundae*, q. 3, a. 8). Tutto, fino alla sommità, fino alla "beatitudine perfetta", fino alla "visione immediata", e fino... al "possesso" di Dio. Che cosa rimane di proprio all'ordine soprannaturale, se non il nome? (...) La sola differenza intelligibile — se ce n'è una — che si mette fra l'una e l'altra serie, consiste nell'epiteto che rispettivamente si assegna ad esse. Senza che si veda nulla che le distingua, l'una vien detta "naturale", l'altra "soprannaturale"» (p. 61-64).

Riportando questi passi di *Le Mystère*, abbiamo nel medesimo tempo richiamato le difficoltà più gravi che inficiano la concezione dell'edificio a due piani. Tuttavia, non si può dire che sull'altro versante dell'alternativa, su quello cioè che De Lubac sostiene e che è divenuto oggi egemone, le cose vadano piane; tutt'altro! La natura dell'essere spirituale, *tale come esiste*, è ivi concepita non come un ordine chiamato a chiudersi definitivamente in se stesso, ma come aperta a una finalità ineluttabilmente soprannaturale. E' ovvio che si pone qui subito il problema della « gratuità » dell' ordine soprannaturale: e infatti su questo problema si sono addensate le polemiche. Eppure il nocciolo della questione è più riposto: riguarda il tema del *significato* e coinvolge una delicata definizione *epistemologica* che si collega alle considerazioni presentate nel primo paragrafo.

All'accusa di compromettere la *gratuità*, De Lubac dà una risposta che è assai significativa, poiché ottiene il suo scopo rendendo evidente il vero luogo di inciampo, anche se, di fatto, il dibattito successivo non lo ha messo in luce. Il concepire la natura dell'essere spirituale nella sua apertura ineluttabilmente soprannaturale, dice il nostro Autore, « non implica che essa abbia già in se stessa, e come dal suo proprio fondo, il minimo elemento positivamente soprannaturale. Non implica che questa natura, come natura e in forza della natura, sia elevata. Senza la presenza di un certo sale nella bocca, nessuno avrebbe voglia di bere: è ben chiaro, tuttavia, che il sale che dà sete, non è l'acqua che disseta... Lo stesso fatto non implica che Dio sia, per questo, legato minimamente » (pp. 52-53).

Questa soluzione mira a fondare il connotato gratuito della elezione soprannaturale sull'*eterogeneità*, come dire?, « ontologica » che distingue la natura in cui si manifestano le *attese*, dal *dono* che le appaga. Ma l'esempio della sete e dell'acqua è indice dei limiti di tutto il ragionamento. Esso mostra infatti come l'analogia, valida nell'ambito « teorico », venga meno completamente se considerata anche sotto un profilo « meta-teorico ». Nel

caso del sale che dà la sete e dell'acqua che disseta, l'eterogeneità è, a tutti gli effetti, sufficiente, *solo perché si può supporre che strumenti conoscitivi diversi e tra loro indipendenti rendano preventivamente noti il sale, da un lato, e l'acqua dall'altro.* Ora, un simile *presupposto* non può certo estendersi alla natura e all'ordine soprannaturale: anzi, l'impostazione di De Lubac è caratterizzata appunto dal negare una duplicità di percorsi conoscitivi che riprodurrebbe il « parallelismo » tanto strenuamente combattuto.

Dunque si può dire che all'eterogeneità postulata sul piano « ontologico » non può corrispondere la *premessa* di un'eterogeneità « semantica ». Ebbene, mancando tale premessa, lo sforzo di De Lubac è destinato all'insuccesso. Si ritrova, a questo punto, una stretta convergenza con quel che si è detto nel paragrafo precedente a proposito dell'*impotenza comunicativa* dei concetti filosofici applicati alla teologia. Se il concetto di natura dell'essere spirituale è essenzialmente connotato, per la struttura epistemologica che lo esibisce, da quello della sua finalità soprannaturale, ogni distinzione successiva *non serve a nulla.* Per quanto radicale sia il modo di affermare tale distinzione, essa rimanda all'identità di un unico riferimento « meta-teorico »: e quindi la priorità *semantica* della grazia rispetto alla natura non può essere più fondata. La mutua connotazione che governa il livello meta-teorico cancella l'annunzio della *differenza,* così come nella formulazione filosofica della *trascendenza* di Dio è ineliminabile il passaggio dalla confessione che «Dio è Altro» alla definizione di Dio come l'« ente a cui compete quel concetto di alterità ».

Gli esiti teologici sono ben noti: il massimo della differenza conseguibile da De Lubac è proprio del tipo di quella che passa tra l'acqua che disseta e i sali che producono la sete: ossia è una differenza che riguarda soltanto l'*appagamento,* ma lascia immutata l'identità delle *esigenze.* Si può allora capire perché, di fronte al tema della Salvezza, ad esempio, i teologi influenzati da una simile impostazione vadano a mendicare per le vie del mondo una lista delle istanze che, in un certo periodo storico, appaiano emergenti, e si scervellino poi per rintracciare nel messaggio cristiano una risposta a quelle istanze. Ciò è avvenuto, come sappiamo, ripetutamente in questi ultimi anni di decadimento teologico: la riflessione e l'annunzio della fede si sono risolti troppo spesso in *subalternanza* alle scienze umane e alle anticipazioni storiche.

In verità, l'annunzio della differenza non riguarda soltanto la *risposta,* ma anche la *domanda.* La storia del cristianesimo primitivo è stata la storia del rovesciamento delle figurazioni di salvezza che il popolo eletto si era fabbricato pezzo per pezzo. E dunque, tornando al nostro tema, la sporgenza del soprannaturale non è la sovrabbondanza di un appagamento, ma è anzitutto un rovesciamento delle attese che ne trasfigura l'*intenzionalità.* Forse è lecito esprimersi anche così: ciò che è *costitutivo* della natura dell'essere spirituale non è tanto l'apertura a una finalità soprannaturale, quanto piuttosto la sua gratuità, ossia questa inaudita differenza, incomu-

nicabile con categorie filosofiche, per cui lo sconvolgimento dell'intenzionalità manifesta nell'antica la nuova creatura. Ma questo salto incolmabile può essere annunziato solo se la sua origine si estende a livello meta-teorico, riportando l'eterogeneità al riferimento implicito e non già al riconoscimento fattuale; con altre parole, se esso investe la sfera della possibilità, dove s'esplica l'apertura al significato, e non si limita alla sfera del reale che noi conosciamo.

Ebbene, il momento centrale della tesi di De Lubac — e di chiunque condivida una analoga risoluzione di pensiero — consiste proprio nel voler cancellare la distanza tra il *possibile* e l'*attuale*, e quindi nel voler fare a meno di quello spazio ideale in cui si estende l'apertura al senso ed al significato. La critica al concetto di « natura pura » è in fondo secondaria, rispetto all'affermazione che, per elaborare una dottrina teologica, « è più semplice e ragionevole (...) cercare di non uscire dal reale che noi conosciamo » (p. 75), senza intestarsi a scandagliare il più vasto ambito della possibilità. Ora questo, da un punto di vista epistemologico, è gravissimo: infatti la riflessione dell'intelletto, stabilendo un confronto tra l'attuale e il possibile pre-compreso, accede al suo oggetto proprio, delineando le relazioni che danno dimensione intelligibile all'esperienza. E' ben noto che i concetti « modali », cui appartengono in ultima analisi quelli di « debito » e di « gratuità », non possono essere intesi senza esser collegati a un « campo di possibilità » (nella logica matematica più recente, si parla al proposito di «mondi possibili»), all'interno del quale l'effettiva realizzazione si inserisca.

La fragilità del procedere di De Lubac è resa evidente là dove egli dice: « per mantenere la gratuità del soprannaturale facendo solo ricorso ad un'altra finalità possibile, non sarà sufficiente dire (...) che la stessa natura umana avrebbe potuto essere costituita con quest'altra finalità, in un altro ordine di cose. Non si afferrerebbe esattamente la questione. Bisognerebbe ancora poter affermare ciò della stessa umanità, dello stesso essere umano; finalmente, del mio stesso io. Ora, riflettendo, questo non presenta alcun senso. Poiché, ponendo l'ipotesi di un altro ordine di cose, si pone, per ciò stesso, si voglia o no, un'altra umanità, un altro essere umano; e, se si può dire, un altro io. In questo universo « puramente naturale » che si immagina, o che almeno si afferma possibile, « la mia natura » — si dice — avrebbe trovato posto. Concediamolo. Benché ciò non sia poi tanto sicuro come si crede, se non in un senso molto astratto, poiché si deve dire, nello stesso tempo, che questa natura sarebbe stata «fisicamente» diversa. Ma, in ogni caso, questo non sarebbe stato lo stesso io. Si collochi in questo mondo ipotetico un uomo perfettamente simile a me quanto si voglia; non ci si collocherà me » (p. 87).

Si assiste qui a un'operazione assai problematica: si rifiuta il rapporto a un'« altra finalità possibile » come fuga nel fittizio e nell'irreale, con l'argomento che è appunto la finalità un elemento costitutivo dell'*identità*

dell'essere chiamato ad essa. Orbene, dal punto di vista logico, ciò significa volgere il *controfattuale* in *contraddittorio.* Risulterebbe infatti *logicamente impossibile,* e non solo *fattualmente falso,* affermare che questo mio stesso io disponga di un'altra finalità, diversa da quella reale. Ma una simile conclusione è rovinosa sul piano *semantico.* Detta in una terminologia metafisica, essa equivale all'antico « argomento invincibile » di Diodoro Crono: « è possibile soltanto ciò che, a un certo momento, si fa reale », da cui deriva alla fine: « ciò che è, è necessariamente ». Le conseguenze ci son note: i sistemi filosofici più rigidi e macchinosi, da quello di Leibniz a quello di N. Hartmann, ne sono evidenti testimonianze.

E invece si sa che la differenza tra *contraddittorio* e *controfattuale* è la stessa che intercorre tra il possibile e la realtà, ed è quindi l'area in cui si muove l'intelletto, rivestendo i nudi fatti di una trama concettuale che li colleghi, e scorgendo in essi ed oltre essi, un senso. De Lubac sembra non curarsi di questa elementare osservazione; tant'è vero che egli è costretto a radicare l'eterogeneità tra la natura umana e il dono soprannaturale entro un rapporto di pura *contraddizione*: « fra la natura esistente e il soprannaturale al quale Dio la destina, la distanza è così grande, l' eterogeneità è così radicale quanto fra il non essere e l'essere » (p. 117).

Questo è troppo! In tal modo, il rapporto tra natura e grazia diventa semplicemente un rapporto logico e non storico-reale; si compie nell'autonoma idealità della negazione ed elude la novità del dato rivelato, dall'atto creativo di Dio, alla caduta, alla redenzione. E ciò dà luogo, senza altri sbocchi possibili, a una connotazione dialettica e contestuale dei due termini, l'uno dei quali è reso intelligibile in virtù dell'altro, come accade tra tesi e antitesi. L'opposizione logica infatti è il più forte catenaccio che si possa immaginare: i suoi due lati sono divisi nella misura in cui sono uniti, si distinguono nel presupposto di un'insormontabile omogeneità che ne fa un tutt'uno, sinché essi non scompaiono, abbandonando la propria separazione astratta, dissolvendosi; allo stesso modo, nel panlogismo hegeliano, il finito è tolto nell'infinito, senza lasciare altra orma se non la soppressione di sé medesimo, momento contraddittorio e transeunte, entro la necessità logica che tutto riassume e tutto circoscrive.

La natura pura

E' bene lasciar qui sospeso il discorso, ben sapendo che dinanzi a un mistero così grande come il soprannaturale non v'è argomento conclusivo, e le parole, e i concetti fan siepe in superficie, fragili schermi dai quali è possibile solo intravvedere, per l'immagine oscura che essi adombrano, « quanto è incomprensibile ciò che si cerca » (S. Agostino).

Volgiamoci dunque indietro e, ripercorrendo l'itinerario sin qui seguito, tentiamo un coraggioso esperimento di pensiero: siamo partiti dalla critica spietata di De Lubac all'« edificio su due piani » che regolava, nella teologia post-medievale, i rapporti tra natura e soprannaturale. Ebbene, acco-

gliamo senza riserve tale critica, anche se siamo consapevoli che pur vi sarebbe qualcosa da eccepire: valga essa quale ipotesi di lavoro, per poter spingere lo sguardo sulla situazione limite che andremo tra poco configurando. Se si vuole tener fede alla concezione che si fonda nel parallelismo di « due organismi completi, troppo perfettamente separati per essere veramente differenziati, (...) fatalmente omogenei » — questo è il senso del rifiuto di De Lubac —, non rimane null'altro di proprio all'ordine soprannaturale, « se non il nome ».

Quale è il punto centrale della critica, una volta che ne sia ammessa la piena validità? E' questo: che lo schema *dualistico* può bensì *denotare* gli aspetti distinti che caratterizzano la natura e il soprannaturale, ove si dia una *precedente cognizione* del senso accolto dai termini a confronto, ma non può in alcun modo offrirne una intelligibile *connotazione.* Eppure l'ipotesi del parallelismo è, sul piano della comunicazione, assai vantaggiosa: riguardata come semplice *paradigma linguistico,* e non come tentativo di spiegazione, essa riesce ad esprimere efficacemente, di là da qualsiasi equivoco, la gratuità del dono soprannaturale, anche se è nel medesimo tempo impotente a precisarne concettualmente il carattere proprio.

Dall'altra parte, lo schema *monistico* a cui De Lubac preferisce attenersi, sembra inizialmente rispondere meglio a un'esigenza legittima del pensiero, il quale ricerca l'unità e tende a connettere i diversi aspetti della realtà mediante l'armonia di mutue implicazioni. E tuttavia è uno schema « incomunicativo »; lo abbiamo veduto nella precedente discussione su *Le Mystère du Surnaturel.* Concediamo pure che esso riesca a *connotare* con aderenza reale la natura dell'essere spirituale, così come esiste, nella sua apertura a una finalità soprannaturale; ma l'aver soppresso il sotterraneo richiamo a una disponibilità alternativa, e quindi *controfattuale,* toglie all' ipotesi del monismo quella scanditura semantica che può dar forza alla *differenza.* In breve, l'attuale alternativa, riguardata ancora una volta come *paradigma linguistico* è incapace di *comunicare* l'eterogeneità tra la natura e il soprannaturale, ossia è impotente a *denotarli* ostensivamente; ciò nonostante, essa può esser mantenuta in quanto efficace strumento *connotativo* dell'*esistente* (del « reale quale è conosciuto »), quando esso abbia già esibito l'eterogeneità che lo attraversa, in virtù di un *precedente annunzio.*

Ecco, questa è la situazione in cui ci veniamo a trovare: una situazione emblematica e in certo senso paradossale. Chi pensasse di dover prendere partito a favore di una delle due ipotesi, escludendo l'altra, si troverebbe ben presto di fronte a uno *schema esplicativo* teologicamente inagibile. L'edificio a due piani e quello a un piano solo appartengono a diversi ambiti « strutturali », pongono in atto linguaggi inconfrontabili: la formula dualistica è infatti omogenea a un'esigenza *denotativa* ed è quindi atta ad aprirsi verso il *significato* dell'annunzio di fede; la formula monistica è invece appropriata a un'esigenza *connotativa* ed è perciò idonea a esprimere il *senso* intelligibile che la riflessione sul dato rivelato deve

saper penetrare. Nel medesimo tempo, le due formule sono, per ragioni contrarie ma simmetriche, monche e anzi false, se ad esse si assegnano entrambi i compiti di denotare e connotare la natura e il soprannaturale.

Ciò non deve stupire: è caratteristico del discorso teologico tener ben distinti, come di là da un abisso, il *senso* e il *significato*. Nell'opera su *La Conoscenza di Dio*, alla quale mi sono già più volte riferito, questo aspetto è stato approfonditamente esaminato, con riferimento appunto alla distanza incolmabile che separa Dio da qualsiasi sua riduzione concettuale. Ma la fedeltà a questo principio è un'impresa ardua, riserva sorprese strane, richiede disponibilità senza preconcetti. Ad esempio, essa non va d'accordo con la confortevole figura di una pre-comprensione filosofica parziale, ma nel suo ordine autonoma e conclusiva: i costrutti concettuali del «filosofo» sono generalmente intenzionati a postulare un'ultima convergenza con la realtà, e cioè a identificare il *senso* intelligibile con il *significato* ostensivo, o addirittura a eliminare quest'ultimo per chiudere tutto ciò che è conoscibile o pensabile, entro un sistema esclusivamente connotativo. La fedeltà al principio « teologico » della distinzione tra *senso* e *significato* porta con sé l'esigenza di una attenta vigilanza su altre distinzioni che da essa seguono: la distinzione tra ciò che è *dicibile* e ciò che è *pensabile*, ossia tra i modi della comunicazione e i modi del pensiero, la distinzione tra il *contraddittorio* e il *controfattuale*, e infine, sullo sfondo metafisico, la distinzione tra l'*attuale* e il *possibile*, ovvero tra ciò che è attualmente intelligibile e le condizioni che fondano l'intelligibilità (4).

La disputa teologica che si è venuta sviluppando sul tema della « natura pura » non ha tenuto conto del ruolo linguistico differente che poteva essere assunto dalla formula dualistica e da quella monistica; non ha così avvertito che *lo scontro fra due espressioni « strutturalmente » eterogenee, poteva segnalare, proprio attraverso la loro reciproca incomponibilità, la differente epistemologia che governa l'annunzio del significato e la comprensione del senso*. Al contrario, la disputa ha ritenuto di dover confrontare i lati mutualmente esclusivi di un'alternativa concettuale, verificandone l'aderenza a un modello esplicativo del reale, come se il riferimento alla « natura » dovesse rispondere ai canoni scientifici che di solito rendono attendibile e fecondo avvolgere entro un « sistema » gli oggetti di cui si vuol fare teoria.

Non vale neppure la pena di ricordare che, ad esempio, l'aver ritenuto l'« edificio a due piani » omogeneo a una descrizione idealmente perfetta della realtà, ha condotto la teologia manualistica all'ipotesi di dover radicare *ontologicamente* tutto ciò che aveva attinenza con la « natura pura »; e una simile ipotesi si è fatta sentire anche a grandi distanze dall' ambito originario che la aveva espressa, e si è trasformata, per varie e complesse vicende, in orientamento filosofico di portata generale. Di qui,

(4) Cfr. G. Baget-Bozzo, E. Benvenuto: *Per una fondazione della metafisica come scienza*, Renovatio, 3, 1975.

appunto, il programma neo-tomista per la configurazione di una teologia, di un'antropologia, addirittura di una cosmologia, e di una morale, di un diritto, di una politica, di una cultura univocamente determinate dalla « ragion pura » e — per ciò, nonostante ciò — vincolanti l'orizzonte di fede. Il fallimento storico di questa generosa ma incauta presunzione ci è dinanzi agli occhi.

Sul versante alternativo, l'aver ritenuto che l'unità e l'inscindibilità dell'ordine naturale e di quello soprannaturale potessero dare inizio alla comunicazione del linguaggio di fede, ha dissolto l'alterità del *significato*, cui l'annunzio salvifico deve essere orientato, e ha pertanto distrutto, nelle successive teologie antropocentriche, la valenza semantica del messaggio cristiano.

Invece noi riteniamo che la « natura pura » debba essere affermata, e nello stesso tempo ricondotta al suo ruolo proprio: simulacro ineliminabile e insostituibile, forse, per comunicare la sconvolgente novità del dono gratuito di Dio, perché l'*evento* soprannaturale segni in profondità il reale, ma non ne assorba in sé l'identità, mutandosi in principio di definizione, perché la realtà, quale noi la conosciamo, conservi traccia della sua provenienza da un campo di possibilità più vasto, che solo per l'intervento divino è divenuto *controfattuale*.

La « natura pura », anche se è un'immagine impropria, priva di un referente reale, è il *nome di una reale differenza*: essa rappresenta, entro i modi del linguaggio ordinario, l'irriducibilità dell'*attuale* al *possibile*, ed è perciò *l'indicatore preminente dell'essere finito*. Alla scuola di Duns Scoto, abbiamo infatti appreso come solo nell'*infinito* coincidano la sfera della possibilità e quella della realtà, come solo per l'*Ens infinitum* valga questo inaudito passaggio dal « potest esse » all'« ergo est », che già S. Anselmo aveva riconosciuto convenire soltanto al Nome rivelato di Dio. La « natura » deve essere affermata affinché l'annunzio della *differenza* tra il finito e l'infinito sia ricevuta e non posta, per un'autonoma e inefficace decisione speculativa. Il luogo proprio dell'*essere finito*, e quindi anche della creatura razionale, è la *possibilità controfattuale*. E' da questo oscuro sfondo, intrinsecamente impedito a divenir realtà, che l'essere finito può trarre la capacità di essere ospite di *eventi* e non soltanto termine di un immenso teorema razionale che tutto spieghi.

L'ipotesi linguistica

Ma come è possibile parlare di qualcosa che s'estende in un orizzonte di *possibilità* controfattuale? Che senso ha stabilire norme, individuare relazioni tutte situate a monte di qualsiasi concreto riferimento al « reale che noi conosciamo »? Che vuol dire sovrapporre alle cose che veramente esistono, un discorso che non si cura dei fatti, che anzi se ne fa beffe? Ecco, forse qualche immagine ci può venire in aiuto: così, ad esempio, è lecito definire le regole del gioco degli scacchi, anche se non si descrive

alcuna delle possibili partite. Così ancora, è lecito fissare la sintassi e il lessico di un linguaggio, formale o meno, senza impegnarsi su alcuna possibile proposizione che in esso sia dicibile. Così infine, è lecito disporre gli assiomi e le modalità d'inferenza di una teoria scientifica, senza dir nulla dei possibili teoremi che ne derivano. Eppure, la pedina degli scacchi non avrebbe il suo ruolo nel gioco, se quelle regole non fossero definite; e le proposizioni sarebbero semplici accozzaglie di suoni, se un lessico e una sintassi non ne governassero la formazione; e nessun teorema potrebbe esser dimostrato se non in virtù degli assiomi e delle deduzioni precedentemente fissati.

A questo punto, si intravvede in che senso un discorso pur limitato alla sfera della possibilità non sia destinato senza speranza al fallimento. Si tratta, in particolare, di intendere la « natura pura » non come contenuto di una teoria nomotetica sul reale, ma come principio di costruzione di un linguaggio. So bene che la cosa appare all'inizio troppo bizzarra per essere presa solo in considerazione. E invece a me pare che, con tutte le riserve necessarie, si apra una strada meritevole di essere esplorata.

Del resto, anche nell'uso ordinario del termine, che significa parlar di « natura »? Non significa certo parlare di qualcosa in particolare: i concetti di cui si occupa, ad esempio, la scienza sperimentale, derivano normalmente da un « taglio » che si opera sul reale, per estrarne una porzione da sottoporre ad analisi. Ma non è questo il caso per il concetto di « natura ». Parlando della « natura », non si delinea un « taglio » nella realtà, ma piuttosto la si accoglie globalmente entro un *orizzonte*.

Vediamolo più da vicino: l'aver stabilito un'intesa sul concetto di « natura » vuol dire essenzialmente aver stabilito delle « regole di appartenenza » grazie alle quali sia lecito accertare se un generico oggetto x possa essere incluso entro un « ordinamento » la cui configurazione è indipendente dal fatto che x vi appartenga o no. L'analogia tra questo modo di procedere e la definizione di un linguaggio formale è abbastanza evidente. Ma ci possiamo spingere ancor più innanzi.

Se è vero che il riferirsi alla « natura » non aggiunge alcuna cognizione specifica sul reale che vi appartiene, e non ne dà perciò alcuna spiegazione, ciò non vuol dire che tale riferimento non sia speculativamente importante. Esso conferisce infatti al reale la capacità di essere oggetto di *interpretazione*, quale possibile *modello* (nel senso tecnico della « teoria dei modelli ») di una *struttura astratta* che possiede in sé le ragioni della propria articolazione: che è essenzialmente *linguaggio*.

Ora, tra le osservazioni che avevo citato nel primo paragrafo, v'era appunto questa: che l'utilizzo teologico della metafisica, anzi delle metafisiche, deve passare attraverso il riconoscimento della loro *non falsificabilità* che sottrae ad esse un qualsiasi ruolo esplicativo e ne fa invece lo strumento per costruire una dimensione *semantica* della realtà. A questo punto, è spontaneo allacciare tale osservazione con quanto si è detto poco fa

sulla « natura ». L'apertura linguistica della « natura », come orizzonte di discorso, si compie infatti nell'*infalsificabilità* delle ipotesi metafisiche: esse sono in realtà *vuote* all'occhio della logica scientifica che è volta alla spiegazione, ma proprio questa loro impotenza si trasforma in ricchezza sul piano interpretativo, consentendo di interrogare la realtà stessa con la domanda che già riassume un intero programma teologico: che significa?

Due percorsi diversi, provenienti da regioni lontane, sembrano qui incrociarsi, e confermarsi a vicenda. Il tentativo di una rilettura delle mediazioni filosofiche della teologia nella cultura post-cristiana, ci aveva condotto all'ipotesi che l'unica via fosse quella di una loro integrazione semantica a partire dal loro carattere *non falsificabile*; d'altro lato, il tentativo di venire a capo della inagibile situazione prodotta dallo scontro tra la formula dualistica e da quella monistica sul mistero del soprannaturale, ci ha nuovamente condotto a intravvedere come unica via una interpretazione linguistica del concetto di natura, spogliato d'ogni referenza a un contenuto e ricondotto al paradigma di una struttura formale.

Accogliamo dunque, non senza esitazione, questo invito, per portare alle ultime conseguenze l'impostazione che sta così prendendo corpo: immaginando la natura dell'essere spirituale come un ordine chiamato a chiudersi definitivamente in se stesso, non si ottiene alcun risultato utile alla pre-comprensione razionale dell'esistenza umana, ma si predispone uno strumento linguistico sufficientemente ricco sotto il profilo « strutturale », per essere ospite di una comunicazione autentica del messaggio di fede. Allo stesso modo, perseguendo l'obiettivo di una filosofia puramente razionale che venga a capo dei grandi problemi « limite », non si conquistano soluzioni conclusive, seppur parziali, che progressivamente sciolgano l'inquietudine nelle certezze di una « super-scienza », ma anzi si approfondisce il senso dell'inquietudine, scrutando nella realtà nuove capacità espressive che ne dilatano lo spessore, e ne fanno un linguaggio più disponibile all'itinerario che solo in Dio può trovare riposo.

La filosofia « cristiana » è appunto questa *tavolozza linguistica* che tanto è più « vera », quanto è più dotata di sfumature, e di alternative formali, e di irrisolte antinomie, sì da riflettere nella propria versatilità strutturale la grandezza del mistero.

Convergenze

Il cammino che ci attende su questa strada non è facile; dobbiamo apprendere un modo nuovo di confrontare e di giudicare le mediazioni culturali, le alternative filosofiche, guardandole dal lato che esse più gelosamente nascondono, ossia indagandone le potenzialità e i limiti linguistici che vengono in luce nel momento in cui cade la loro intenzione nomotetica e fallisce la loro presa referenziale sulla realtà. Il primo Wittgenstein usava affermare che la « struttura » del linguaggio perfetto doveva essere omogenea alla « struttura » delle cose, quali ci appaiono nel mondo; ora

noi abbiamo capito che questo obiettivo non conduce in alcun luogo. La « struttura » del linguaggio filosofico deve essere omogenea piuttosto a quella *apertura al significato* che i fenomeni conservano in sé latente, nonostante la loro *riduzione* scientifica che li incatena in un sistema di fondazione e ne sfuma entro leggi generali la specifica identità. La « struttura » linguistica della filosofia deve pertanto essere dimensionata sull'ampiezza dell'ambiguità che caratterizza il *segno;* il quale si radica, è vero, nei fenomeni, ma ne sovrasta i mutui rapporti, esplorati dalla ragione scientifica.

Si presenta allora l'esigenza di una valutazione diversa delle alternative filosofiche, secondo un metodo che semmai si avvicina all'« analisi strutturale ». Per lunga tradizione siamo abituati a contrapporre tra loro sistemi onnicomprensivi non per la loro trama linguistica, ma per il loro esito esplicativo-descrittivo della realtà; l'idealismo hegeliano e il suo rovesciamento materialistico in Feuerbach e in Marx, ad esempio, sono colti come i lati irriducibili di una opposizione. Se si considera bene, però, la loro differenza è, in ultima analisi, «semantica» e non «sintattica»: è lo stesso Feuerbach ad ammetterlo, dove propone la norma per ottenere la « verità limpida, senza veli », scambiando il soggetto col predicato nelle formule della « filosofia speculativa ». Dal punto di vista strutturale, dunque, non si tratta di un'alternativa; il giudizio teologico su di essa deve appunto riguardare l'unità del suo riferimento. E infatti la conclusione atea di Feuerbach non è affatto « rovesciata » in un'apertura teistica della filosofia speculativa, poiché *all'origine* il discorso è compromesso: il deismo delle metafisiche barocche, così come lo sbocco idealista nell'Assoluto sono omogenei « strutturalmente » alla loro negazione materialistica, poiché confondono in Dio *senso* e *significato*, e subordinano il riconoscimento teologico all'identificazione concettuale (5).

Nelle poche pagine che ancora mi restano disponibili è mio desiderio proporre alcuni orientamenti metodologici e alcune anticipazioni, senza voler peraltro nasconderne il carattere ipotetico e provvisorio. Prima di entrare in argomento, però, mi sembra significativo sottolineare come l'impostazione sopra configurata trovi conforto e sostegno negli sviluppi recenti del pensiero scientifico e filosofico. Intendo dire che l'interpretazione della filosofia come *tavolozza linguistica* può destar scandalo solo in chi non abbia presente il grande dibattito epistemologico che ha segnato la nascita della logistica, della matematica moderna e, per altre vie, dello strutturalismo.

In tutte queste discipline, e soprattutto nel movimento di pensiero che le ha promosse, è emerso chiaramente un ruolo nuovo assunto dal linguaggio, non più come aggiuntivo veicolo di comunicazione, ma come strumento essenziale del pensiero e, al limite, quasi come suo fondamento. Anche il non specialista è in grado di avvertire quale *salto di qualità* sia intervenuto alle radici del ragionamento matematico con l'invenzione di nuovi

(5) Cfr. ne *La Conoscenza di Dio*, cit., il C. IV, pp. 217-222.

simboli e delle regole operative che li definiscono. Il linguaggio ha creato il concetto; le sue capacità espressive, nell'esercizio delle inferenze e delle manipolazioni formali, nella visualizzazione dei passaggi, hanno mutato il contesto e il senso stesso dei risultati ottenuti: sicché, leggendo oggi, sugli stessi argomenti, pagine parallele in Cavalieri, in Gauss e nei « bourbakisti », ci si trova dinanzi a universi concettuali del tutto inconfrontabili. Il linguaggio ha provocato un sommovimento nella gerarchia dei concetti e quindi nelle mutue connotazioni che li costituiscono; e ha creato, ancora, una ricca popolazione di nuovi « enti », irraggiungibili al pensiero se non in virtù delle proprietà formali dei simboli che li rappresentano.

Di più: la *parola*, nelle nuove branche scientifiche, sembra staccarsi dal pensiero, come se consentisse di racchiudere un intero ragionamento tra due parentesi, e dargli un nome, per evitare di tornarci su. Dimostrata l'appropriatezza di un *segno*, esso riesce a far parlare di sé, dimenticando la sua provenienza concettuale, poiché il fondamento d'ogni deduzione è ormai riassunto nella *sintassi* che lo regola. Si può allora ben capire perché tanta parte della filosofia scientifica contemporanea vada alla ricerca di un linguaggio perfetto, formativo del reale e più certo della realtà stessa su cui è forgiato. La fisica nucleare è fortemente subordinata alla struttura formale di certe equazioni e all'interpretazione dei loro esiti risolutivi.

Questo è il punto: il paradigma linguistico, in molti settori della ricerca, precede la trama concettuale e il riferimento reale, che ne diventano invece un'interpretazione. Come si è detto, all'interno di una teoria formalizzata, il simbolo parla da sé, in quanto simbolo, e solo a valle si può rintracciare il corrispondente itinerario speculativo che stabilisce un suo aggancio alla realtà. Ad esempio, la riflessione sui fondamenti della matematica si è spostata inizialmente su « strutture » del tutto astratte, che suppongono soltanto il rispetto di prefissate regole linguistiche, per poi verificare che i numeri naturali, i numeri razionali eccetera, ne rappresentano un importante riscontro *applicativo*.

Ebbene, se questa è la tendenza che è possibile accertare come emergente nel vasto universo della scienza d'oggi, non mi sembra che la tesi prima proposta sulla *filosofia quale linguaggio* abbia un aspetto troppo peregrino: in fondo, siamo confluiti nella grande corrente, abbiamo molti compagni di viaggio; ed è per loro che lo Spirito ci sollecita ad essere preparati a render conto della speranza che è in noi; per loro dobbiamo sentire lo zelo della mediazione teologica in una cultura post-cristiana. Rincuorati dunque da una « sintonia storica » che certamente non è accidentale, affermiamo nuovamente la nostra tesi: *la filosofia*, ancilla della teologia, *non è la sfera della pre-comprensione, ma è il molteplice universo dell'espressività.*

La convergenza teologica si manifesta promettente: mentre in una cultura post-cristiana il dialogo con una filosofia intessuta di concetti e di

certezze che risistemano il reale decade nella *fuga* o nella *resa* (6), l' integrazione con una filosofia ricondotta a tavolozza linguistica diventa nuovamente possibile. E si badi: diventa possibile mutando alla radice l' epistemologia dei rapporti tra filosofia e fede che tradizionalmente erano concepiti con riferimento alla saggezza pre-cristiana, ma riscoprendo la permanente validità delle luminose indicazioni metodologiche che avevano orientato il pensiero cristiano medievale: quell'invito di S. Tommaso (nel *Boezio*) a non mescolare le ragioni filosofiche con le certezze della fede come l'acqua col vino e a rinnovare piuttosto il miracolo di Cana, onde l'acqua si trasformi in vino, trova nell'interpretazione linguistica una risposta concreta e fedele: i concetti filosofici denudati sino al loro supporto strutturale accolgono un senso nuovo, inattingibile dalla ragion pura, e così il linguaggio si fa discorso; un discorso che allarga e propaga la categoria semantica a tutta la realtà. E' l'itinerario di S. Agostino e di S. Bonaventura.

Lo scacco del linguaggio e la sospensione della categoria

Veniamo finalmente alle osservazioni conclusive: come avevo promesso, si tratterà soltanto di alcune anticipazioni, soprattutto sul lavoro, ed è molto, che dev'essere affrontato. Occorre capire meglio come si possa realizzare concretamente l'utilizzo della ragione filosofica in termini linguistici. Non è certo immediato un simile capovolgimento d'uso. Le filosofie non possono essere facilmente distaccate dalle loro pretese esplicative e descrittive su che cosa sia e come sia fatto il reale: non è forse proprio per questo che esse si sono formate? E tuttavia, la loro *praeparatio evangelica* nella cultura post-cristiana è rintracciabile « soltanto » nella loro configurazione linguistica. Esse debbono perciò essere spogliate, al punto che si apra quel *vuoto* esplicativo-descrittivo che la teologia può riempire. Come scoprire nei concetti filosofici la semplice emergenza di un segno linguistico suscettibile d'essere rivestito d'altro senso, strumento di comunicazione e nulla più?

A questa domanda si può dare una veste diversa ricordando quel che si era detto nel primo paragrafo a proposito dell'*impotenza comunicativa*: la quale deriva dalla tendenza a connotare filosoficamente il soggetto delle proposizioni teologiche, cioè dalla tendenza a volgere in definizione ogni proposizione in cui il predicato sia traccia di un itinerario conoscitivo al soggetto stesso. Sotto il profilo semantico, tale tendenza, in certo senso insopprimibile, delle espressioni filosofiche si risolve in uno *scacco del linguaggio*. Si può dire allora così: la compromissione esplicativo-descrittiva dei concetti è commisurata alla loro impotenza comunicativa. E ci si deve domandare, in vista dell'uso teologico, come sia possibile uscire fuori da

(6) Benvenuto E.: *La teologia nella cultura post-cristiana*, Renovatio 3, 1977.

siffatto vicolo chiuso, restituendo all'elaborazione razionale un mero sbocco linguistico.

Indicherò due piste per la ricerca di una soluzione. La prima consiste in una critica senza riserve della compromissione esplicativo-descrittiva dei concetti primi della filosofia. Ad esempio, l'analisi svolta nel precedente numero di questa rivista sul concetto di *libertà* (7) era diretta proprio a dimostrare che la libertà non può essere definita dalla sua fenomenologia: non può esser definita né come indeterminatezza, né come progetto. Ciò non escludeva però che il termine « libertà » non potesse essere *rigorosamente* fondato su un piano *logico-epistemologico*, collegandolo all'*irriducibilità* dell'azione libera ai suoi fattori, e dimostrandone l'appropriatezza per l'azione volontaria e autocosciente. In tal modo, la libertà restava sospesa su una *mancanza* di contenuto, poiché veniva riferita formalmente a quegli aspetti dell'azione che la presuppongono. A questo punto, il *vuoto* filosofico era riempito teologicamente: la libertà trova la condizione fondamentale che la presuppone nel disegno salvifico di Dio. Si trattava, del resto, di un itinerario classico: già in S. Tommaso l'ampiezza della libertà umana è affermata per la perfezione dell'immagine del Creatore ed è commisurata al mistero dei rapporti tra grazia e merito.

Come si vede, la riconduzione linguistica del concetto filosofico di libertà si è dimostrata teologicamente feconda. La cosa può essere tentata più in generale: non è forse vero che il termine ultimo di una « teologia naturale », ad esempio quello di Causa prima, sembra voler esibire una propria connotazione concettuale, valendosi della categoria che in esso vien *rinnegata?* La « Causa prima » presuppone infatti il principio universale di causalità che *a tutto* si applica, eccetto che alla Causa prima medesima. Naturalmente, secondo lo spirito della spiegazione scientifica, questa *sospensione della categoria* sulla mèta dello stesso ricercare sarebbe inconcepibile. Invece, dal punto di vista teologico, essa è preziosa: rende evidente il carattere simbolico dell'espressione metafisica in cui *il linguaggio spezza la catena categoriale* che lo subordina al concetto, *e si manifesta nella sua purezza*, segno direttamente aperto al Significato che la teologia ha il compito di annunziare. Tale era ancora il fine che ci aveva guidato ne *La Conoscenza di Dio*, quando avvertivamo, al seguito di S. Anselmo, che non si doveva andare alla ricerca di una Realtà che giustifichi e spieghi il nome di Dio, ma si doveva scrutare il Segno, il Nome, la Parola che lo significa.

La teologia è abituata all'uso di forme linguistiche singolari che sembrano fatte apposta per *sospendere la categoria*: quale *senso* potrebbero mai avere espressioni come « ultimo giorno », o « fine dei tempi »? Eppure qualsiasi loro traduzione concettuale in una ragionevole grammatica scientifica o filosofica, sarebbe inadeguata; anzi si può *dimostrare* (8) che, en-

(7) Benvenuto E.: *Libertà e fede*, Renovatio, 3, 1978.
(8) Benvenuto E.: *Il tempo e il nulla*, Renovatio 2, 1976.

tro i confini del linguaggio, segnato dalla temporalità sin nel medesimo svolgersi del discorso, l'unico modo per adombrare la realtà atemporale è individuare quel luogo del tempo in cui la categoria temporale è *sospesa*: tale luogo è appunto l'escatologia. Quelle espressioni non possono essere dunque eliminate: ma la loro pregnanza teologica si realizza assumendole per quel che veramente sono: cifre atte soltanto alla *denotazione*, poiché ogni capacità *connotativa* è loro tolta. Un « logico matematico » direbbe: esse sono la perfezione di un *nome proprio.*

Giungiamo così alla seconda pista, la quale si riannoda al discorso fatto sopra sull'esigenza di uno *scontro* tra formule strutturalmente non isomorfe, quella dualista e quella monista, per esprimere il mistero del soprannaturale. Il modo più diretto per superare lo *scacco del linguaggio* è accogliere *consapevolmente* l'impotenza comunicativa delle formule filosofiche. Non posso sviluppare a dovere questo punto che esigerebbe un'attenta e complessa riflessione sui suoi esiti in teologia. Mi si consenta tuttavia di indicarne per cenni l'apertura. Se è vero che qualsiasi formula filosofica, usata teologicamente, non può sfuggire all'impotenza comunicativa, è allora doveroso dichiararne con onestà e umiltà tale impotenza. Quale è il modo *autentico* per realizzare ciò? Non è sufficiente limitarsi a un'ingenua confessione di principio. Occorre invece fondarla speculativamente: e ciò si ottiene associando, a un'assegnata formulazione, un'altra più « rigorosa » e convincente. Certo, anche quest'ultima non può essere ritenuta definitiva, ma nel confronto con la prima essa ne rende evidente l'inadeguatezza, le conferisce perciò il segno caratteristico dell'impotenza, le dona l'onestà e l'umiltà della *dichiarazione* che si voleva appunto ottenere.

Da ciò segue, in particolare, che la formula linguisticamente più compromessa, filosoficamente più povera, è teologicamente la più adeguata. Per questo il linguaggio della Rivelazione che rifugge, di norma, da astratte sovrastrutture speculative, è intrinsecamente insuperabile. La formula « Padre, Figlio » val più che qualsiasi accurato dosaggio sulla bilancia filosofica di « Natura » e « Persona »: e tuttavia sarebbe assurdo dire che la riflessione di due millenni di teologia cristiana sia stata improduttiva o vana. Anzi, al contrario, l'originaria parola della Scrittura riceve da quei delicati rapporti tra « Natura » e « Persona » la misura *consapevole* del suo *scacco linguistico*, da cui scaturisce il vigore del suo annunzio.

Basta! Mi rendo conto che, incuriosito dalle promesse di un'ipotesi di lavoro, mi sono spinto troppo su, dove il sentiero passa tra abissi paurosi. E' prudente deporre lo zaino e prender fiato, in vista di alture irraggiungibili, offuscate dalla nuvolaglia. Sulla cordata è necessario avventurarsi in compagnia. Ma l'articolo che qui si conclude voleva esser proprio questo: un appello fraterno al lettore perché accetti il rischio e si faccia, almeno per un po', compagno di viaggio.

EDOARDO BENVENUTO

LA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE E L'ESPERIENZA IRLANDESE

SULLA BASE DI LEZIONI TENUTE ALL'ACCADEMIA AQUINATE

SYDNEY (AUSTRALIA)
APRILE 1977

La Teologia della Liberazione, in alcuni dei suoi esponenti, non pretende semplicemente di essere una nuova specialità della teologia, e neppure un nuovo indirizzo teologico, ma un modo completamente nuovo di fare teologia. La teologia era ed è basata su un falso presupposto, perché presupponeva che si potesse fare teologia tenendo presenti i dati o le « fonti » della rivelazione, e che, con o senza l'aiuto di alcuna filosofia, si potesse produrre un sistema di concetti e proposizioni; in altre parole, una *teoria* che fosse in un secondo tempo applicata alla *prassi* (1).

Questo metodo è erroneo perché irreale: non bada alla situazione umana come essa è e neppure si rivolge ad essa nel luogo in cui è situata. Essa mette la Bibbia in mano allo sfruttato, all'oppresso, all'affamato, al torturato e tenta di imporre alla situazione una struttura di significato che è irrilevante, arrogante, sbagliata. Sbagliata perché è una teologia che accetta lo *status quo*, un elemento, talvolta essenziale, nel modello di oppressione e di sfruttamento che è il vero significato della situazione. Quando una tale teologia è accompagnata man mano da opere caritatevoli e cerca di alleviare i bisogni immediati dell'oppresso e dello sfruttato, aiuta di fatto a perpetuarsi il sistema diabolico in cui sta agendo, trattando solo i sintomi esterni, e, di conseguenza, coprendo così la malattia stessa. La Teologia della Liberazione rifiuta tutti i tipi di riformismo in quanto semplicemente giocano al gioco degli sfruttatori. Essa richiede un pensare ed un agire radicale, che talvolta non esclude la violenza fisica e la lotta di classe (2). Così, mentre rifiuta il marxismo nel suo ateismo ideologico, lo

---

(1) Vedi G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, S.C.M. Press, 1975, cap. 1 e *passim*.

(2) Per una esplicita ed eloquente difesa dell'uso della forza vedi *Guerrilla Warfare in Rhodesia* di Sr. Aquina Weinrich O.P., New Blackfriars, Nov. 1976. Questo articolo ha il vantaggio di essere chiaro: è un richiamo a spargere sangue. Di solito la Teologia della Liberazione parla meno chiaro riguardo all'accettazione della violenza e può inoltre lasciare in sé aperture all'accusa di essere allo stesso livello di coloro ai quali si oppone, soffocando il pensiero in verbosità. Ciò che segue, penso, è un bell'esempio: « Il problema dell'esatto e del palpabile contesto dello stato salvifico è ora molto diffuso grazie a tutte le sezioni dell'attività pastorale. Di fronte a questo problema la Teologia della Liberazione ha fatto una chiara opzione nel senso di evangelizzare a partire da una posizione di solidarietà con le masse sfruttate »: René Vidales, *Recent Publications in Latin America, Concilium* 6. 10 (Giugno 1974), p. 135.

accompagna nell'affidare ad una rivoluzione violenta l'unico rimedio per una situazione in cui la violenza è già in uso. In altre parole, noi siamo chiamati a decidere se la violenza aperta e fiduciosa del conflitto non sia preferibile alla violenza occulta e disperata di una situazione oppressiva in cui gli oppressi non possono in alcun modo rispondere ai colpi, se il teologo cristiano si limita a predicare la sua piccola omelia sulla beatitudine della povertà e così affermare ancor più pesantemente la situazione ingiusta.

Ciò che asserisce la Teologia della Liberazione, allora, è che il teologo deve cominciare a guardare alla realtà della situazione umana, non solo alla situazione nella sua globalità, con i fatti e i problemi che sorgono dal punto di vista dell'uomo nel suo contesto storico, a partire da un esame di coscienza sociale e politico. Egli deve rendersi conto di ciò che sta accadendo, di ciò che si sta per fare, e con quali conseguenze; oltre a ciò, deve impegnarsi in un'azione di giustizia, di cambiamento radicale di una situazione che è radicalmente ingiusta. Questa è prassi e la teologia è « una riflessione critica sulla prassi » (3).

Ciò potrebbe sembrare proprio un altro tipo di *teoria*, una teoria che riguarda la prassi: ed è di fatto tutto da decidere se la Teologia della Liberazione sfugga completamente al dilemma marxista per cui *parlare* intorno alla prassi è già essere dalla parte della teoria, un dilemma che si presenta molto difficile da sciogliere per gente, come quella del « Primo Cerchio » di Solzhenitsyn, gente che ha peccato contro la teoria e che sta pagando quanto pagarono quelli che peccarono contro la teoria cristiana ai tempi dell'Inquisizione. Ma i teologi della liberazione insisteranno che questo tipo di riflessione deve mantenere un contatto costante con la *prassi*, non solo a partire dalla prassi, ma anche ritornando costantemente ad essa per rinnovare le sue energie. Nella sua *Liberazione della teologia* Juan Luis Segundo propone una nuova versione del circolo ermeneutico (4). Dal punto di vista di Segundo il mondo dell'ingiustizia e dello sfruttamento produce delle istanze e, per così dire, ci impone di guardare ciò che la giustizia esige. Con questa esigenza in mente noi interroghiamo le scritture cristiane sapendo che solo ciò che risponde a questa esigenza è rilevante e vera « parola di Dio ». Questa parola illumina a sua volta ulteriormente nella sua luce più alta la situazione ingiusta e fornisce l'energia necessaria a cambiarla. Così la teologia è liberata da quelle categorie tradizionali che la tengono imprigionata nei libri, e può vivere nel mondo degli uomini e degli eventi.

Fondamentalmente, ciò che Segundo compie qui è l'inserimento di una filosofia politica e sociale tra i fatti e « la parola » così che « la parola » venga ad essere interpretata esclusivamente alla luce di questa filosofia.

(3) Gutierrez, op. cit., cap. 1.

(4) Orbis Books, New York, 1976.

Egli in tal modo evita una difficoltà maggiore rispetto a Gutierrez e agli altri, quella di trovare qualche base reale per la loro rivoluzionaria teoria, nelle azioni e nelle parole di un uomo che rifiutò di essere un rivoluzionario nella loro accezione. Gutierrez dedica molte pagine al Nuovo Testamento, ma il raccolto è piccolo e le controindicazioni sono forti. Gesù sembrò interessato più alle persone che alle classi o alle strutture, fu amichevole non solo con i « peccatori », ma anche con i « pubblicani », i veri rappresentanti della *prassi* della dominazione romana; sembrava dire che c'è un tesoro nascosto nella povertà e quando condannava le ricchezze, non era nei termini dei profeti del Vecchio Testamento, che volevano la liberazione del povero, ma piuttosto nei termini del danno che fanno le ricchezze al ricco stesso. Tutto ciò che Gutierrez può proclamare alla fin fine con una qualche sicurezza è che Gesù era dalla parte dei poveri. Allo scopo di vedere il Nuovo Testamento come un libro rivoluzionario, si deve assumere una linea come quella di Segundo, una linea molto selettiva ed «esegetica», che è ovviamente molto rischiosa nel fondamento.

Uno dei paradossi della recente ondata di interesse per la Teologia della Liberazione da parte dei teologi europei è che si tratta di una teologia emergente in modo diretto dalla situazione sudamericana. Una discussione più ampia deve essere ricondotta a questo fatto. Tale attenzione mondiale è indubbiamente di buon auspicio per la teologia sudamericana ed altrettanto è lusinghiera: è un bene che il mondo in tutta la sua estensione conosca ciò che sta accadendo in Sud America, non solo il totale e spietato sfruttamento del povero, ma anche incarcerazione, tortura ed assassinio di quanti attaccano il sistema. Ma questo può essere visto, e in una certa misura (inadeguata) lo è stato, senza beneficio per la Teologia della Liberazione. Staccata da ciò, la Teologia della Liberazione diventa un esercizio accademico (più o meno utile perché noi abbiamo bisogno di pensare alla liberazione e abbiamo bisogno di vedere la forza tagliente dei principi del Vangelo riguardo alle ricchezze ed alla mondanità) o un qualche modo in cui gli studenti di teologia e, in genere, i meno privilegiati intellettualmente, annunciano e articolano la loro indipendenza subentrando così al fervore esistenzialista di qualche tempo fa. Penso che un qualche sfogo, una qualche area sia necessaria per l'avvicendamento di ogni generazione, anche se un insegnante può sentirsi in dovere di suggerire che vi sono altre idee che meritano di essere prese in considerazione, e forse di insistere che gli autori e le dottrine classiche meritano un imparziale uditorio. Questa è la parte del dialogo e della dialettica dell'educazione in ogni processo educativo che meriti questo nome. E indubbiamente la nuova moda della Teologia della Liberazione aiuta questo processo. Ma dopo tutto ciò, non bisogna prendere troppo seriamente questo nuovo sviluppo: voglio dire, non così seriamente come è stato preso l'esistenzialismo. Questo era anche una moda, e tutta la gioventù brillante la assunse dopo la guerra, ma divenne anche un metodo per risollevare e ripensare i grandi problemi dell'esistenza umana

e del destino umano. Trovò arricchimento e talvolta applicazioni e sviluppi inattesi, oscillando fra la nuova ermeneutica e un notevole corpo di pubblicazioni sulla morte e sul morire. Naturalmente la maggior parte di ciò che la Teologia della Liberazione ha da dire sull'uomo, sulla sua dignità e bisogni, deriva dall'esistenzialismo ed ha già dovuto far fronte alle sfide del post-esistenzialismo e dell'antiesistenzialismo circa il primato dell'umano, ciò che è chiamato talvolta filosofia « della morte dell'uomo ».

Il pericolo è che la Teologia della Liberazione possa sprecare le energie che ha raccolto, in discussioni futili ed inconcludenti sulla violenza e gli arresti e su ciò che accade e non accade in America Latina. Si potrebbe dire chiaramente che nessuno, teologo o chiunque altro, possa realmente capire qualcosa riguardo al Sud America parlandone a distanza, e neppure potrebbe realmente pretendere di basare la sua intera teologia su ciò che sta accadendo laggiù. Ciò che potrebbe fare, oltre che esaminare la coerenza logica e la situazione di cui i teologi della liberazione si fanno assertori, sarebbe di considerare il concetto di liberazione come emerge da quelle situazioni di cui ha diretta o situazionale esperienza (vale a dire esperienza che nasce dalle situazioni storiche o etniche o sociali o politiche alle quali appartiene). Infatti più i teologi parlano di « liberazione », « prassi », « oppressione », « sfruttamento » e così via, più certamente viene ad essere creato un mondo concettuale. In altre parole non possiamo far senza concetti perché, come Kant dice, le rappresentazioni (cioè l'esperienza) senza concetti sono cieche, e la nostra scelta avviene fra concetti chiari e non chiari, fra concetti pieni e vuoti (ancora Kant ammonisce che « i concetti senza rappresentazioni sono vuoti »), concetti astratti e concetti radicati nella concretezza. Così pure la nostra scelta non è più fra teoria e prassi, perché la prassi è essa stessa un concetto, e il parlare sulla prassi è teoretico, ma la scelta è fra un buon teorizzare e un cattivo teorizzare, fra la disciplina della logica e il facile volo della retorica (e con quanta destrezza alcuni teologi della liberazione usano il cemento della retorica per tenere insieme i loro argomenti!), tra asserzioni fondate ed infondate (proprio come si è fatto nella parentesi precedente), fra l'appello della ragione e quello dell'emozione. Io non contesto in nome di una razionalità inesorabile, ma in nome di una razionalità di base, e per una ricognizione per cui da un lato non si perda la teoria parlando della prassi, e dall'altro che una teoria veramente competente debba prendere seri e continui contatti con la prassi.

Alla luce di tutto ciò io voglio scrivere sulla liberazione, sulla liberazione sociale e politica, nei termini della situazione reale e storica con cui sono direttamente e situazionalmente connesso, e per di più di una situazione che richiede di valutare ogni cosa che si ode in rapporto all'oppressione, allo sfruttamento e al lungo, difficile cammino verso la libertà. Mi riferisco alla esperienza irlandese di oppressione e di liberazione.

2.

Quando ero studente a Maynooth negli anni quaranta l'ultimo Pádraig de Brúm dava una lettura dell'Irlanda del XIII secolo usando i versi del salterio latino *misericordia domini quia non sumus consumpti*: era solo per misericordia divina che non eravamo stati completamente distrutti. Non credo che si potesse scegliere un epitaffio più adatto per l'Irlanda del XVIII secolo. Quel secolo che altrove in Europa vide il pieno splendore dell'Illuminismo e della rivoluzione industriale, il secolo che culminò con la Rivoluzione Francese —

> La Francia che si erge al sommo delle ore d'oro
> e la natura umana che sembra rinata (Wordsworth)

— questo secolo fu per l'Irlanda e per la coscienza irlandese un racconto interminabile di miseria, di oppressione, di sfruttamento, di degradazione e la distruzione di tutto ciò che era nobile e creativo in una eredità che proveniva da Carlomagno e re Arturo. Fu da questa cultura che l'Europa dei secoli bui aveva ricevuto quella luce che avrebbe condotto alle conquiste dello scolasticismo trecentesco, dell'umanesimo rinascimentale del XV e XVI secolo e alla età stessa della ragione. La madre del cristianesimo occidentale divenne la «Shan Van Vockt», la «povera vecchia» che aspettava invano aiuto e liberazione dalla Francia e dalla Spagna. Ciò che fu perso dell'antica eredità della poesia e della canzone produsse quella che ancora rimane la più grande letteratura del mondo dedicata ad una causa persa: la poesia di O Bruadair, O Rathaile e i loro pari:

> Essi sono tutti andati, ora, ed io, loro bardo, devo andare,
> Quei prìncipi al cui servizio tanto tempo fui,
> Sì, prima morì il Salvatore, voglio che tu lo sappia,
> I miei antenati cantori cantavano un'altra canzone.

La causa persa era quella degli Stuart, un ultimo rifugio alla meglio, perché gli Stuart non avevano un vero interesse per l'Irlanda. Allora il sentimento di ingiustizia era forte, il senso che l'erede di diritto al trono di Inghilterra non era un Orange o un Hanover, ma il legittimo erede della linea Stuart. Nel XVII secolo l'Irlanda era diventata l'arena della guerra di Giacomo II Stuart e fu chi soffrì maggiormente per la sconfitta di questa causa. Ironicamente, sia il Papa che l'imperatore cattolico d'Austria si rallegrarono di questa sconfitta di Giacomo II, perché era anche la sconfitta della Francia; ma queste potenze non fecero nulla per alleviare lo stato dei loro correligionari che erano stati privati della loro terra; infatti il risultato della vittoria di Guglielmo III Orange fu di rendere stabile la disposizione di Cromwell per la quale «la terra di Irlanda cambiava mani»

(5). I nuovi padroni della regione erano per lo più protestanti e inglesi e si consideravano popolo scelto da Dio a prender possesso di una nuova terra promessa. Essi avevano bisogno degli indigeni irlandesi, perché lavorassero per loro e perché arassero la terra come affittuari che pagavano il canone per ciò che era formalmente loro proprietà. E' un racconto di oppressione e di sfruttamento, e l'uomo che lo racconta meglio è K. Marx. Alcune delle sue pagine più ardenti sono un esame del modo di proprietà che veniva tenuto in Irlanda (6).

Inoltre sarebbe praticamente impossibile, per quanto uno possa raccogliere dai documenti, o dai resoconti di viaggiatori come Arthur Young, esagerare lo squallore e la disperazione della gente comune, anche se dobbiamo ricordare che quello era un tempo di repressione e di schiavismo per le classi più basse in Inghilterra e altrove. Questo tuttavia non diminuisce i problemi irlandesi, neppure il bisogno di liberazione: tutto ciò dimostra dove stiano le colpe, non sull'inglese comune, ma su una certa classe di avventurieri che usò la religione e il patriottismo come un modo di autoaffermazione. Queste persone si spartirono la regione in grandi appezzamenti, si inserirono come feudatari di fittavoli che non si poterono mai di molto allontanare dall'essere contadini. Essi non avevano nessun interessamento per la gente di cui erano padroni, spesso anzi preferivano vivere in Inghilterra, destinando un agente a raccogliere e inviare le loro rendite. Alcuni di questi agenti erano irlandesi ed erano spesso i peggiori di tutti, anche più odiati dei loro mandanti (7). Certe parole connesse con questo sistema erano, ancora nella mia giovinezza, portatrici di paura e perfino di panico: « fattore », « agente », « polizza », « canone d'affitto », « proprietà », avevano tutte un suono straniero.

Nel XVIII secolo la popolazione dell'Irlanda crebbe, come accade in una situazione proletaria. Era una popolazione che sussisteva vivendo di patate e, al più, di latte, con altri cibi sostanziosi utilizzabili solo come una rarità, in speciali occasioni o che, almeno, rendevano speciali le occasioni. Ciò condusse a metà del XIX sec., al disastro della « carestia delle patate » la memoria della quale è svanita solo nella presente generazione. Qua e là sulle colline del Kerry dove sono cresciuto, vi sono le rovine di piccole case di campagna, e più lontano, lungo la catena delle montagne Annemore, sotto le alture circolari dei monti Pap Occidentali, uno dei più antichi centri religiosi dell'Europa occidentale, ci sono i resti di un « vil-

(5) *The Colonisation of Ulster and the Rebellion of 1641* di Aidan Clarke, in « The Course of Irish History » a cura di Moody e Martin, Cork 1967, p. 189.

(6) V. *Il Capitale*, cap. 25.

(7) Uno di quelli che ebbero il loro piccolo feudo nella regione di Mc Carty (oggigiorno West Cork o West Kerry) si chiamava Dawson. Quando egli morì O'Rahilly scrisse la più forte e amara di tutte quelle satire che erano l'anima tradizionale del poeta. E' indirizzata alla pietra sopra la tomba di Dawson, che è invitata a tenerlo giù ben fermamente per sempre, nell'inferno.

laggio-carestia », in realtà un cascinale in una località selvaggia e bellissima, un posto silenzioso fatta eccezione per i rumori della montagna. Se si potesse tirare una linea da questo cascinale attraverso il vasto scorrere dello spazio-tempo fino ad Auburn in Longford (patria di Goldsmith) ci si renderebbe conto della vita ardente e della morte irrevocabile della storia d'Irlanda nei suoi anni più oscuri. E noi possiamo forse fare una pausa qui per salutare in Goldsmith tutte quelle persone gentili che vennero dall'Inghilterra protestante a far causa comune con il popolo d'Irlanda nella sua notte oscura e di oppressione.

Va perciò stabilito chiaramente che, dal momento che vi sono alcuni scellerati nelle cose umane, gli scellerati dei tre secoli di oppressione dell'Irlanda erano i feudatari, la ricca borghesia terriera, protestante o cattolica, da dovunque venissero, sia che si considerassero irlandesi o inglesi. Detto ciò, si deve aggiungere che alcuni membri isolati di questa classe furono in prima linea nella guerra per la liberazione dell'Irlanda: Parnell è forse l'esempio più rilevante. Va detto anche che alcuni membri dell'antica aristocrazia originaria irlandese si diedero da fare per mantenere i loro possedimenti, compresa la loro terra, per una conversione o reale o simulata alla mentalità « stabilizzatrice » o per quella comunità di interessi che unisce le « classi superiori » di tutto il mondo. Daniel O'Connell apparteneva a questa classe; era direttamente legato ad alcune di quelle antiche famiglie gaeliche il cui tramonto fu pianto da O'Rahilly.

Ma il fatto che più di tutti emerge dalla storia d'Irlanda dei due secoli scorsi è che c'era una situazione di oppressione, di sfruttamento e di tirannia di un peso estremo o quasi. Il grido disperato di O'Rahilly, «solo Dio rimane», era una letterale descrizione della situazione di disperazione umana. E questa non è solo materia meramente di un fatto storico o di un richiamo del passato; è ancora parte della coscienza irlandese, dell'atteggiamento irlandese di fronte alla vita e alla morte. In Irlanda non si è mai lontani dall'oscurità, e questo è un motivo per cui noi ci rivolgiamo così tanto a Dio — o all'alcool —. La liberazione non è semplicemente un modo per porre fine all'oppressione: significa anche guarire lo spirito dal ricordo dell'oppressione, e correggere le distorsioni di atteggiamento che derivano dall'oppressione. Può anche significare liberazione dall'*ethos* e dall'*animus* della liberazione, come dobbiamo vedere.

3.

Negli scorsi trecento anni, il popolo irlandese, vale a dire la grande maggioranza di esso, è stata pienamente o largamente conquistata: pienamente se uno accetta la necessità di una unità separata e divisa dal nord-est, largamente se uno sente che l'isola d'Irlanda deve essere vista come una singola unità e il popolo irlandese come una singola nazione. Lontano dal dire che mi sembra che gli argomenti, in questa intricata materia, non

siano tutti univoci, non desidero entrare qui nel merito di questa questione, sebbene io speri che ciò che emerge da questa indagine possa avere una qualche rilevanza rispetto alla situazione nel Nord-Irlanda oggi.

Va detto, allora, che, al minimo livello, l'Irlanda ha conquistato liberazione, nel senso di piena indipendenza politica. Essa è stata, nelle parole di uno dei suoi maggiori patrioti protestanti, Theobald Wolfe Tone, capace di prendere il suo posto fra le nazioni del mondo. E' un membro pienamente indipendente sia dell'ONU che della CEE. Ed è la stessa nazione, lo stesso popolo che aveva sofferto la massiccia e apparentemente illimitata oppressione dei secoli XVIII e XIX, la stessa nazione che aveva sopportato la Grande Fame del 1847/48. Fra i molti simboli della sua propria esistenza e storia, il solo che è stato dato come un nome al suo parco nazionale è la fenice, l'uccello che sorge dalle sue stesse ceneri: sono in effetti pochi gli irlandesi che non si vantano in qualche modo del Phoenix Park, che si dice che sia, con quale verità non so (perché la verità può essere anche molto più eccitante), il più bel parco nazionale d'Europa.

Ci si può dunque chiedere: « Come è stata conquistata questa liberazione? ». Se ci si volge indietro nella oscura valle dei secoli, si vedono chiaramente due forze impegnate nella liberazione, talvolta operanti insieme, altre volte in violento conflitto, ma sempre miranti allo stesso ultimo scopo. Queste due forze erano tutte intorno a me durante la mia crescita, nella canzone e nella storia, così come nell'azione: « O'Connell è stato eletto per (la circoscrizione di) Clare, e tutte le campane stanno suonando » era il ritornello di una canzone che celebrava una vittoria in una elezione suppletiva in quella circoscrizione: e questa elezione, nel 1828, fu la prima reale rottura col passato, così reale come sarebbe se un negro sudafricano si desse da fare sino ad essere eletto nel parlamento sudafricano. Ci si può chiedere che cosa Karl Marx ne avrebbe pensato, se ne fosse venuto a conoscenza; infatti questo avvenimento non fu né rivoluzionario né evolutivo (in sé), potrebbe essere considerato un salto in avanti nella graduale evoluzione della liberazione. La gente lo sentì e chiamò O'Connell « il Liberatore ».

La morte di Robert Emmet, il giovane attivista politico che proveniva dalla roccaforte Ascendancy del Trinity College, era il motivo ricorrente di un'altra ballata popolare:

> Il coraggioso Robert Emmet, il prediletto di Erin (*),
> Il coraggioso Robert Emmet morì con un sorriso.
> Addio miei compagni leali e arditi
> Lascio la mia vita per l'Irlanda verdeggiante.

Emmet credeva nella violenza come l'unica via per procedere; sfidò il diritto dell'Impero Britannico e fu spazzato via. Il suo « discorso dal banco

(*) Nome antico dell'Irlanda, n.d.t.

degli imputati», quando gli fu chiesto se aveva qualcosa da dire, deve certamente essere collocato tra i discorsi conclusivi più elevati mai visti: è rimasto parte dello spirito del patriottismo irlandese rivoluzionario. Così come per molti degli uomini della violenza nella storia irlandese, la sua vittoria fu quella del martirio, della testimonianza alla causa che serviva. Invero il patriottismo irlandese non è dissimile dal cristianesimo primitivo nell'avere sacri testi e un suo martirologio, tanto che non poté sembrare strano agli uomini della «sollevazione pasquale» del 1916 che la loro impresa fosse vista come un sacrificio pasquale: il tema della morte e della resurrezione, della sconfitta e della trasfigurazione, del sacrificio e della teofania percorre la massima parte della notevole quantità di opere poetiche ispirate alla « sollevazione pasquale ». Yeats riassume tutto ciò in una strofa che è diventata parte della lingua inglese:

> Tutto cambiò, cambiò profondamente,
> E' nata una terribile bellezza.

Yeats poteva entusiasmarsi di fronte agli avvenimenti e al sacrificio del 1916, specialmente perché era tutto preso dall'immagine di Maude Gonne (che entra infatti nel poema), ma fondamentalmente egli apparteneva alla linea pacifista della teoria e della prassi della liberazione irlandese. C'è infatti un senso in cui le due tendenze (quella pacifista e quella violenta) si incontrarono e si scontrarono dentro di lui: la sua poesia è piena degli echi di questo scontro; egli diede espressione eloquente ad una ambiguità che è centrale per la coscienza nazionale irlandese proprio fino ad oggi, l'ambiguità del pacifismo verso la violenza, nella lotta per la liberazione.

4.

Vi sono dunque due approcci al problema dell'oppressione e dello sfruttamento in Irlanda, due approcci e due tipi di programma. Entrambi furono modi di conflitto e di tumulto; entrambi richiesero la violenza, usata per opporsi alla violenza dell'oppressione. La linea di divisione fu la questione della «forza fisica»: prendo la frase dalla letteratura della lotta. Gli uni tendevano a lavorare attraverso il parlamento, gli altri attraverso la rivoluzione armata: possiamo definire le due vie come quella parlamentare e quella rivoluzionaria.

Ogni lettore di *Gente di Dublino* e del *Ritratto* di Joyce avrà colto le caratteristiche dell'approccio parlamentare, che raggiunse il suo culmine nel suo maggiore rappresentante dopo O'Connell, Charles Stewart Parnell. La tradizione di O'Connell di manovrare la legge rimanendo al suo interno rimase e costituì sempre gran parte della sua forza, ma all'epoca di Parnell non vi era alcuno scrupolo a violare la legge, anche senza ricorrere alla violenza fisica e allo spargimento di sangue. La parola « sangue » era

importante: era contro lo spargimento di sangue che O'Connell aveva preso posizione. Una sua frase era usata allo scopo di affermare che la libertà « non valeva una goccia di sangue umano », non so se questa affermazione sia autentica, ma non importa. Ciò che importa è che si prese a riferirla da parte dei rivoluzionari per mostrare come a O'Connell importava e piaceva poco la libertà, e da parte dei parlamentari con la clausola: « se il sangue fosse stato sparso in crimine ». Era naturalmente molto difficile determinare ciò che significasse « crimine » in questo contesto; ciò che sembra chiaro è che i leaders parlamentari e i loro seguaci volevano mantenere in qualche modo una linea dura, che comunque escludesse uno stato di violenza fisica; essi non avrebbero voluto in ogni caso « lasciar liberi i cani della guerra ».

Ma essi impararono nuove ed effettive arti di pressione pacifica, di violenza senza spargimento di sangue. Inventarono il « boicottaggio » che prese il nome dal feudatario irlandese che fu il primo bersaglio. Nel parlamento inglese adottarono vari espedienti per raggiungere i loro obiettivi, il più efficace dei quali fu l'ostruzionismo per mezzo di lunghi discorsi: tentavano di annoiare a morte i loro oppositori, e quasi accadde; l'affittuario irlandese divenne addetto a occultare la sua reale ricchezza, nel senso che almeno si poteva dare a questa parola. Così diedero origine alla « Beal Bocht » o « povera bocca », e utilizzarono il suo scopo in modo sufficiente a dare abbastanza materiale a Flann O'Brien per la sua stravaganza satirica che porta quel nome (« Fa sedere il giovinetto sulla cenere » disse il vecchio Compagno Grigio, « perché è giusto e conveniente che ogni figlio di Erin debba essere visto nella sua completa miseria e senza fallo »). E suppongo che un irlandese possa mettersi ad inventare scherzi irlandesi solo perché ha passato del tempo a scherzare sul povero diavolo dei giorni passati: il nonsenso era un assetto naturale, e forse lo è ancora. Joyce, parodiando le sue stesse parodie, Yeats, con la sua troupe da circo di fate, Shaw con le sue pazzie cosmiche, furono tutti beneficiari di questa tradizione.

Naturalmente, questo genere di tattica può condurre a confessioni e a stratagemmi che non possono essere facilmente distinguibili dalla pura disonestà: il fine viene a giustificare i mezzi, e quando ciò accade i mezzi guastano il fine. Non è facile, se mai è possibile, per gli oppressi sopravvivere e mantenere un discorso coerente e lo sguardo innocente. Forse è questa la peggior cosa che l'oppressore fa all'oppresso. Se oggi l'immagine del cattivo irlandese nella mente di alcuni protestanti è quella di un individuo ambiguo e disonesto, è bene chiedersi da dove provenga questa deviazione e dalla pressione di quali forze sia stata determinata.

La via di una pretesa flessibilità, di una collera muta e corrosiva venne un bel momento messa da parte: resistiamo e combattiamo da uomini!

> « Segui la causa di Erin nella buona e nella cattiva sorte
> Fra il rombo del cannone e il crepitio dei fucili
> Noi canteremo una canzone militare ».

Questo fu lo spirito della rivolta del 1798, del movimento Giovane Irlanda che soppiantò O'Connell alla metà del XIX secolo e lo spirito anche della Fratellanza Feniana (Fenian Brotherhood) che portò alla rivolta del 1916 e a tutto ciò che seguì — e segue tuttora in Irlanda. E' uno spirito che può facilmente trovare accoglienza nella maggior parte degli Irlandesi, e che naturalmente ha già trovato accoglienza in non pochi Inglesi, che vanno al sodo della situazione irlandese. E' un modo che indulge facilmente alla retorica e ad un tipo retorico di canzone, che facilmente cattura giovani generosi e ardenti. Essa fa appello a ciò che vi è di migliore nel temperamento irlandese, ma anche a ciò che vi è di peggiore. Crea martiri; crea eroi; crea santi; o, almeno, è un modo perché tali qualità siano rivelate. Crea anche bulli boriosi, bigotti retrogradi e banditi senza legge. Ma soprattutto se si deve guardare all'esperienza irlandese, esso lascia solitamente uomini e donne con problemi che durano tutta la vita di colpa e di autogiustificazione. Questo in pochi casi porta all'ateismo e ad una sorta di disperazione, ma nella maggior parte dei casi porta ad un retrivo cattolicesimo puritano all'interno del quale si possono ritrovare perdono e sicurezza. In Irlanda oggi i figli e le figlie dei nostri « patrioti » si presentano impegnati a liberare se stessi dalle fortezze della fede in cui i loro padri trovarono rifugio.

Mediante tutto ciò, dunque, gradualmente, penosamente, non come uno splendido tramonto di una giornata magnifica, ma attraverso un graduale illuminarsi che ancora lasciò una certa misura di oscurità e di crepuscolo, la liberazione fu conseguita. E in questo compimento, entrambi gli approcci, il non violento ed il violento, contarono molto. Se si intralciarono l'un l'altro, si aiutarono però anche a vicenda: il piacere della violenza offrì puntualità e urgenza alle richieste di pace dei parlamentariani; e d'altro lato, la continua partecipazione alle istituzioni democratiche da parte dei parlamentariani assicurò che non c'era un vuoto di potere quando la violenza aveva avuto spazio e parola. Perfino prima che il Parlamento inglese avesse ceduto alla violenza dei rivoluzionari del 1918/20, erano già state tenute le elezioni, un parlamento irlandese si era già riunito e non vi era stato alcun problema di dittatura militare.

Quale dei due approcci abbia realizzato di più, è difficile a dirsi. E' possibile che, come disse Yeats « L'Inghilterra avrebbe potuto essere fedele fino in fondo e che il 1916 sia stato inutile ». L'apologia della violenza potrà evidenziare le ingiustizie del passato e la supremazia usurpatrice ed arrogante del recente passato. E' ancora difficile negare che O'Connell ottenne molto al suo tempo, che Dauitt e Parnell ottennero molto, che uno sganciamento dall'imperialismo inglese era in ogni caso inevitabile, come la disgregazione dell'Impero nel XX secolo.

Ma infatti, nella recente esperienza irlandese, la violenza ha condannato se stessa, divenendo tragicamente autodistruttiva nella guerra civile del 1922/23, i cui effetti sono ancora sentiti nell'Irlanda dei settantenni. Il popolo violento si divise fra moderati ed estremisti, e si uccisero a vicenda

nelle vie di Dublino e sulle alture di Munster. Michael Collins, il grande capo della guerriglia, fu ucciso vicino a casa sua da alcuni compagni irlandesi. Si dice che gli uomini tenuti prigionieri proprio dal governo di Collins furono così colpiti dalla notizia che caddero in ginocchio insieme a pregare. Pregarono per il «riposo della sua anima», senza dubbio, ma pregarono sicuramente anche per la fine della violenza; inoltre la morte di Collins servì solo a rendere la situazione più difficile: alcuni dei più illuminati e migliori fra gli estremisti furono passati per le armi da squadre di esaltati, compreso Erskine Childers, l'Inglese che unì la sua sorte a quella dell'Irlanda e che ebbe il risultato di essere colpito a morte da Irlandesi. Vi furono settantasette di tali esecuzioni, e dall'altra parte una pari violenza: Kevin O'Higgins, il ministro della giustizia, che non era per nulla un sostenitore della linea dura, fu colpito a morte nella via dove abitava mentre si stava recando a messa una domenica mattina.

Non c'è bisogno di raccontare altro, né è necessario segnalare la continuazione della politica della violenza nell'IRA « Provisional » nel Nord Irlanda dei nostri giorni. E' molto chiaro che il prezzo della liberazione con la violenza è amarezza e ancora amarezza. La liberazione politica non è però che un primo passo: essa lascia gli oppressi ancora più che mai non liberati e li può aver lasciati prigionieri dell'amarezza. Ritornerò su questo. Vorrei ora passare ad esaminare che cosa può essere imparato dall'esperienza irlandese facendo attenzione anche ai processi di liberazione oggi in atto in America Latina, Sud Africa e così via.

5.

1 — Gli Irlandesi sono sopravvissuti a tutto: all'oppressione, allo sfruttamento, alla distruzione (quasi) del loro linguaggio e della loro cultura, alle persecuzioni religiose, alle carestie, ai disastri naturali, alla guerra civile. E ai popoli oppressi di oggi essi dicono che tale sopravvivenza è possibile, che, ad esclusione del totale e completo genocidio, una razza e una nazione, un popolo, può sopravvivere, se egli stesso ha volontà di sopravvivere.

Noi tendiamo a paragonare (diciamo) l'America Latina di oggi alla Europa di oggi, e così ad avere un punto di vista distorto in prospettiva. Il vero paragone è fra l'America Latina di oggi e l'Irlanda di allora, nel XVIII e XIX secolo. E' solo con questo tipo di confronto che possiamo cominciare a tracciare la via verso la liberazione. Possiamo vedere le conseguenze di varie linee di azione, perché l'Irlanda le ha tentate tutte, sia quelle pacifiche che quelle violente.

2 — L'esperienza irlandese pone un grosso interrogativo dopo la scelta violenta, la via della forza fisica. E' molto dubbio che gli uomini del 1916 avrebbero fatto ricorso alla violenza se avessero potuto vedere nel futuro, anche sette anni dopo. E' vero che dal lato opposto gli Orangisti nel Nord avevano già minacciato violenza e stavano mettendosi in armi per resistere

ad ogni attentato al Governo Regionale, ma, nuovamente, questa accettazione del principio della violenza ha condotto solo alla attuale situazione infernale nel Nord Irlanda.

E' significativo che così tanti uomini della violenza nella storia della liberazione dell'Irlanda fossero caratteriologicamente del tipo « solitario »: Emmet, Tone O'Leary, Clearke, Pearse, Brugha, Childers. Questo genere di carattere può comunicare solo per mezzo della violenza e della retorica della violenza. Essi generano un senso incombente e autogiustificato dell' offesa e una sorta di amara logica che trova eco in quelli che la mancanza di retroterra culturale o di educazione esclude dalla possibilità di un aperto dibattito e da quel sofisticato patteggiare e da quella pressione applicata astutamente per mezzo di cui lavora il liberatore non violento. Ciò che sto dicendo vuole essere un intervento a favore dell'effettivo progresso del discorso che contribuisca ad una atmosfera di autentica liberazione. Può inoltre suggerire che una ideologia di liberazione — e ciò può includere una teologia di liberazione — può diventare una schiavitù per la mente. L'ideologia della liberazione libera i suoi seguaci al prezzo di fare loro accettare una nuova schiavitù. La nuova prigione sembra un grande progresso agli inizi, ma si scopre presto che le catene sono persino meglio fissate di prima, e che le guardie sono ancora più vigili: questo è sostanzialmente il messaggio di Pasternak e Solzhenitsyn.

3 — L'esperienza irlandese dà una smentita ai presupposti mali del riformismo. Gutierrez e gli altri teologi della liberazione sono molto critici riguardo a qualsiasi cosa che assomigli ad un approccio graduale ai problemi dell'oppressione e dello sfruttamento in Sud America. Essi sostengono che riforme su piccola scala servono solo a sostenere un sistema oppressivo e a dare la parvenza del diritto alla classe opprimente. Il «progressismo» è condannato per ragioni analoghe: esso rafforza semplicemente quel sistema capitalistico da cui gli uomini sono tenuti schiavi. Ciò che ha dimostrato l'esperienza irlandese è che ogni concessione estorta all'oppressore diviene ciò su cui far leva per ulteriori richieste e porta con sé nuova energia per far avanzare ulteriormente la lotta. Così il rilassamento delle leggi contro i cattolici nel tardo 1700 e nei primi dell'800 portò alla fondazione di scuole cattoliche da cui poi sarebbero venuti così tanti attivisti della liberazione. La guerra per la terra nel XIX secolo portò gradualmente all'esistenza di un genere di fittavoli che diede sia manodopera che protezione ai combattenti per la libertà del XX secolo. Se un uomo è legato mani e piedi, la miglior cosa da farsi dovrebbe essere di liberarlo completamente, ma se ciò non è possibile, sarebbe già molto perfino liberargli una mano in modo che poi si possa liberare completamente.

4 — Alcuni dei più vivi ed eroici combattenti per la libertà irlandese furono inglesi; molti di loro, come Parnell e Maud Gonne, vennero dalla classe dominante. Inoltre, alcuni dei peggiori oppressori a livello locale si

poterono reperire tra i lacché irlandesi del predominio. In più, alcuni dei più ardenti patrioti irlandesi vennero dai discendenti di quei lacché, agenti, amministratori, intriganti, ecc. Questo ci rende consapevoli del fatto che parole come oppresso/oppressore, sfruttatore/sfruttato, non definiscono o si identificano realmente con persone umane. Ci richiama anche che la « presa di coscienza » (sto cercando di evitare la parola « coscientizzazione ») è per l'oppressore così come per l'oppresso, e che noi non possiamo avere alcun richiamo a questa consapevolezza se chiudiamo le vie di comunicazione come tendono a fare alcuni tipi di teologia della liberazione. Cristo non ruppe tutte le comunicazioni con i ricchi: egli diceva loro da che parte si trovavano.

5 — Nell'esperienza irlandese la religione fu molto lungi dall'essere oppio. Naturalmente non si può dire se il movimento di O'Connell o la guerra per la terra sarebbero avvenuti, se non fosse per la leadership data dai preti nelle comunità locali. E' vero che i capi delle chiese tendevano a condannare il metodo della violenza fisica, ma perfino fra i giovani preti e gli ordini religiosi, specialmente fra i francescani, gli estremisti erano sempre sicuri di trovar amici. Canzoni come *Boulavogue* (che commemora il « coraggioso Fratello Murphy » che guidò i suoi uomini nel combattimento durante la rivolta nel 1798) sono parte della tradizione patriottica. Ed è vero che non pochi di questi preti incorsero nella censura ecclesiastica: forse questo fatto è alla radice dell'alto onore in cui i preti « messi a tacere » sono stati tenuti in Irlanda. Invero alcuni di questi preti divulgarono la loro « Teologia della Liberazione », basata molto istintivamente sulla prassi, e c'è, direi, una gran quantità di materiale scritto, in parte pubblicato in biografie ecc., che aspetta le fatiche di qualche storico della teologia. Sospetto inoltre che un esame delle edizioni passate di giornali teologici come l'*Irish Ecclesiastical Record* e l'*Irish Theological Quarterly* (prima serie) potrebbe dar luogo ad interessanti scoperte. Forse, dopo essere state a lungo trascurate, le imprese teologiche irlandesi del passato potrebbero avere un reale significato nei confronti della principale corrente teologica che guarda al futuro. E questo fatto può forse incoraggiare il teologo irlandese ad elaborare un suo pensiero e forse a dar avvio a nuove tendenze.

6 — L'esperienza irlandese procura un esempio lampante del fenomeno dell'*imitazione*: l'oppresso tende ad imitare l'oppressore. E' generalmente vero che noi diventiamo simili a ciò a cui ci opponiamo, a meno che noi ci opponiamo a ciò, perfino con più energia, all'interno di noi stessi. L'oppresso vive chiuso dall'oppressore, e la figura dell'oppressore può coprire tutto il suo orizzonte e fornirgli l'ideale di vita cui aspirare. L'oppressore ha un modo di camminare, parlare, guardare, che afferma il suo essere come oppressore; il suo nome, il suo accento, la sua espressione facciale indicano tutti la sua superiorità. In Irlanda stiamo solo ora uscendo da uno stadio in cui tutte quelle indicazioni erano parte importante della vita.

Quando ero un giovane prete, un anziano sacerdote mi disse che nella sua giovinezza avrebbe voluto essere qualche volta invitato a pranzo nella locale Big House, ma la gente della Big House non lo avrebbe riconosciuto se lo avesse incontrato fuori: riservavano il loro saluto ai membri della loro classe. Chiaramente, egli stesso aveva acquisito alcune di queste pose e comportamenti aristocratici. Il tipico Irlandese della mia generazione si sente ancora in qualche modo superato dal tipico Inglese, come è evidente dal «suono» inglese dell'accento dell'Irlandese «educato». Questa è diretta imitazione; l'imitazione inversa è perfino più comune: l'Irlandese che sceglie di essere Irlandese nel modo più aggressivo, perché di fatto deve resistere all'attrazione della « inglesità ». Uno dei fattori più significativi nel divario della presente generazione è che questo fenomeno è praticamente scomparso fra i giovani.

Il nuovo stato irlandese nei primi venti anni di questo secolo prese in prestito dall'Inghilterra la maggior parte delle sue istituzioni. L'amministrazione, la polizia, la magistratura, le assemblee legislative erano tutte adozioni del modello inglese. C'erano naturalmente delle differenze, ma erano spesso questione di imitazione inversa e non un approccio originale.

Questo fenomeno è degno di uno studio a sé. Io sto facendo semplicemente riferimento ad esso; ma prima di lasciare questo argomento, vorrei far menzione di una sfera in cui è stato particolarmente importante, il governo della Chiesa. Al Vaticano I qualcuno disse che i Vescovi irlandesi avrebbero avuto poche difficoltà ad accettare la infallibilità del Papa, dal momento che avrebbe significato solo estendere al Papa qualcosa che già ritenevano ovvio per se stessi. Infatti i Vescovi e, più limitatamente, i preti di parrocchia, hanno adottato buona parte delle decorazioni dell'aristocrazia, mostrandosi come essa separati e superiori. Questo era naturalmente rinforzato dal fatto che la chiesa cattolica in senso lato, nel suo governo, non è mai riuscita a distaccarsi dall'orbita e dalle grazie della classe aristocratica che ancora sopravvive nella maggior parte dell'Europa. Il prete è stato tenuto in onore in Irlanda perché era tenuta in onore la fede, ma anche perché la categoria degli « esseri separati e superiori » lo occupava direttamente. Il fittavolo irlandese di cinquanta anni fa si toglieva il cappello davanti al feudatario locale e anche davanti al prete locale e nessuno obiettava nulla. In un certo senso il secondo (che portava la religione e Dio) sollevava il primo da qualche preoccupazione. Allora in generale, sembra chiaro che una chiesa autoritaria rifletteva una società autoritaria.

6.

La Repubblica Irlandese è oggi un paese libero, con le sue istituzioni democratiche, i suoi rappresentanti all'estero, il suo statuto indipendente all'interno della CEE. E' facile essere disfattisti o satirici riguardo a queste conquiste, ma solo quelli che non hanno il senso della storia potrebbero guardarle come qualcosa di non sostanziale. Potrebbero perfino essere

considerate straordinarie o miracolose addirittura: un Mago Merlino del XVIII secolo non sarebbe stato creduto se le avesse predette.

Inoltre gli Irlandesi sono, in un certo senso, diventati una potenza nel mondo. L'elezione di Kennedy, un americano-irlandese della terza generazione, come presidente degli Stati Uniti d'America, fu il segno e il simbolo esteriore di ciò che era accaduto realmente: l'Irlandese era « arrivato » sulla scena internazionale. Senza contare che se si va nel mondo di lingua inglese, l'influenza irlandese è forte, se non dominante; è in corso un processo di assimilazione nell'unità culturale locale, forse più velocemente in Australia che altrove, ma è senz'altro il risultato di un processo generale mediante cui una razza oppressa conseguì la libertà.

Già, nella stessa Irlanda, il prezzo è stato alto. Ci stiamo solo ora liberando dalle forze e dalle condizioni dalle quali fummo liberati. Stiamo gradualmente scoprendo la nostra identità a quei livelli più profondi dove una persona o una nazione è veramente « esistenziale », veramente aperta a rischiare e a svilupparsi, veramente creativa nelle arti, nella filosofia, nella teologia. George Bernard Shaw ha sottolineato nella prefazione a *L' altra Isola di John Bull* che una nazione non libera, ha la mente fissata unicamente sulla libertà, e così corre il rischio di una estrema limitatezza mentale. E quelle energie e attitudini con le quali viene realizzata la libertà possono avere un buon predominio anche molto tempo dopo che è cessata la necessità di esse. Questa situazione è stata molto esagerata in Irlanda dal fatto che per molti di quelli che furono impegnati nella liberazione, e per quelli che seguirono la loro tradizione, la libertà non è stata ancora raggiunta pienamente. Questo ci ha da un lato tenuti indietro e dall'altro ci ha procurato un alibi per la modestia delle nostre realizzazioni.

Ma la ragione reale della mancanza di realizzazioni da parte nostra, va più in profondità ed ha un limite in ciò che è stato detto nell'ultima sezione sull'imitazione. La libertà fisica a qualunque livello (politico, sociale, economico) è una cosa, la libertà dello spirito è un'altra. L'uomo che lascia la prigione dopo molti anni è libero dal punto di vista fisico; impiegherà molti anni in più ad essere libero nello spirito, a scoprire e sviluppare le sue potenzialità, la sua linea, la sua creatività. Noi conosciamo come il genere di prigionia attuato sui giovani dalla famiglia o dalla scuola possa tenerli schiavi a lungo anche dopo che essi sono sfuggiti alle loro catene, come, in parte, certa gente sembra essere mutilata per la vita da questo genere di schiavitù. E' un indizio delle capacità di recupero e della vitalità della razza irlandese il fatto che essa sta già cominciando a ritrovarsi nella libertà dello spirito dopo essere stata, in vari modi, schiava per settecento anni e libera da solo cinquant'anni.

I filosofi e teologi irlandesi hanno fino ad ora echeggiato i loro confratelli europei. I pochi sforzi di un pensiero indipendente che abbiamo fatto, non hanno avuto il sostegno di un adeguato supporto: la teoria sociale di Coffey, la teologia della Messa di Leen ne sono esempi. Furono entrambe condannate e fu la fine per essi in quanto filosofi e teologi ori-

ginali. Walter Mc Donald sopravvisse, come una figura più o meno marginale, ed ha avuto una qualche influenza reale, per esempio sul brillante e idiosincratico William Ferris il quale aveva disperatamente bisogno di un clima di discussione in cui alcuni discepoli del suo pensiero potessero forse arrivare alla maturità. Mc Donald, al quale Sean O'Casey dedicò il primo volume della sua autobiografia, apparteneva alla generazione pre-1926: la sollevazione pasquale e i suoi postumi sembrano aver introdotto in un'epoca teologica molto arida. Per il teologo che cercava e cerca sicurezza in una ortodossia acritica, per cui la Madre Chiesa è madre possessiva e posseduta, Mc Donald fu ed è una figura minacciosa da allontanare con una frase bella e pronta. Il centenario della sua nascita, pochi anni fa passò senza il minimo ricordo a Maynooth.

Il destino della filosofia non è stato migliore nella libera Repubblica d'Irlanda. Ho già citato Coffey: i suoi saggi sociali sono antecedenti rispetto alla libertà irlandese, ma l'acquisizione della libertà non diede a *lui* alcuna maggior libertà: egli continuò a ripetere anno dopo anno per nuove generazioni di studenti la sua molto « sicura » epistemologia antikantiana e la sua eclettica ontologia scolastica. Essa comprende tutto quel genere di spiegazioni erudite e quel genere di onestà solida e inespugnabile che è la base intellettuale di ciò che i Francesi chiamano il *cattolicesimo di tipo irlandese.* Quindi, guardando all'indietro, mi sembra che Coffey stesso non abbia mai completamente accettato o abbia goduto di una sicurezza intellettuale: egli era dedito ai suoi studenti e al cattolicesimo irlandese del suo tempo, e io penso che questo è ciò che diede una certa vita e freschezza alle sue letture: ogni anno egli riusciva con immensa fatica a cacciare Kant ed i suoi noti colleghi, Descartes e Berkeley, dalla Dimora del Sapere, solo per scoprire nell'anno seguente che vi erano rientrati. Buona parte dei discepoli trovava tale esercizio completamente divertente e sbagliato, poiché erano veramente ben radicati nel sonno dogmatico da ogni punto di vista e probabilmente destinati a morire senza risvegliarsene, ma per i pochi che sentivano il richiamo della verità e dell'esistenza era molto eccitante, anche se era quel genere di eccitazione che appartiene alle battaglie di tanto tempo fa.

Ho indugiato un poco su Peter Coffey non solo perché voglio salutare quella grande figura di idealista attraverso gli anni, ma anche perché penso che la sua carriera filosofica illustra l'illibertà del pensiero cattolico irlandese nel mezzo secolo passato.

Un miope sciovinismo prese piede a tutti i livelli: politico, sociale, religioso, culturale. Leggendo oggi la teologia Nera riconosco quella stessa retorica dell'onestà e dell'autogiustificazione della quale divenne schiavo il mio popolo. In tale atmosfera non c'è posto per un filosofo genuino, neppure per il teologo che vuole aprire nuove frontiere. Il nostro primo ministro dell'Educazione dopo la Guerra Civile fu un professore di Storia che aveva scritto un simpatico libro su Kant, John M. O'Sullivan. Egli fece del suo meglio, si suppone, per realizzare un sistema educativo aperto e

dinamico, ma gradualmente perse terreno nella sua circoscrizione del Kerry. A partire dal suo tempo la gente del Kerry ha avuto indubbiamente i rappresentanti che merita. Essi sono invero persone sottili, riflessive e molto originali; ma sono in una caverna platonica, e vedono solo le ombre della storia. Come minimo *è stato* così, sebbene qui come altrove in Irlanda la nuova generazione stia iniziando a sfuggire da questa caverna: in questo tentativo di fuga passeranno nella più nera caverna del materialismo e della « buona vita »? O c'è qualche speranza in Irlanda per una nuova celebrazione della libertà?

7.

Nella situazione oppressore/oppresso ci si può chiedere chi soffra di più, l'oppresso o l'oppressore? Platone era affascinato da questo problema e, naturalmente, la sua risposta è che la reale vittima è l'oppressore, perché *egli* fa ingiuria all'autentico se stesso, alla sua parte immortale. Questo principio fu riaffermato e sviluppato in seguito dal Cristianesimo, che, non va dimenticato, emerse da un substrato di tre secoli di influenza greca. Così come in molti altri casi, Gesù qui prende un principio di saggezza umana oltre i suoi stessi limiti, e osa dire: « Beati sono i poveri, gli umili, i perseguitati ». Alcune delle sue dichiarazioni che ci sono state tramandate danno l'impressione che si tratti di una sorta di contabilità secondo la quale tanto meno un uomo ha « quaggiù », tanto più avrà nell'altro mondo: possiamo leggere secondo questa interpretazione le parole conclusive della parabola del Ricco: questa dovrebbe rimanere essenzialmente all'interno dello stesso genere di significati. Ma se noi introduciamo queste dichiarazioni nell'intero contesto dell'insegnamento di Gesù, vediamo che ciò che è in questione è l'affermazione di un nuovo tipo di valutazioni che sono in stridente contrasto con ciò che era accettato dal « mondo » del suo tempo e dal « mondo » di tutti i tempi. Ciò che vuol dire è che il ricco è in realtà povero e che c'è un ricco tesoro nascosto nella povertà, che il debole, l'escluso, il perseguitato sono già, e in quanto tali, nell'atmosfera del Regno e aprono a tutti la gloria e la gioia del Regno.

Tutta la moralità del Nuovo Testamento è nello stile di negatività positiva, affermazioni di benedizione di una negazione che non è altro che il concavo o l'inverso di un positivo. Benedetti sono i poveri, non perché sono poveri, ma perché sono autenticamente ricchi; ciò che è nascosto nel negativo è lo spazio che apre verso il positivo. Non vi è nulla come il trionfo del male perché il male è sempre, *come tale*, irrevocabilmente, male. Ma l'amore trionfante e glorioso, l'amore che risplende chiaro e luminoso agli occhi dello spirito, può avere l'aspetto del male agli occhi che giudicano con falsità, come il « mondo » giudica. Il mondo non è la natura, né il mercato, né la tecnologia, né la città secolare: il mondo è semplicemente un modo di considerare la realtà: non è né più né meno che la cecità alla verità delle cose. Il ricco non è colui che ha grandi ricchezze materiali, ma chi considera se stesso, « la propria remota identità » (per

prender a prestito una espressione di Jessica Powers, la poetessa carmelitana americana) in termini di possessi materiali, chi è per questa ragione cieco a tutti i valori reali. E poiché questa cecità è così comune, così vicina a tutti noi nella inclinazione dello spirito, perciò si può dire che chi non ha nessuna ricchezza è benedetto, essendo aperto alla vera ricchezza del regno.

Si è sempre detto che al di là di un certo limite la povertà porta al vizio e alla disperazione: ciò non è stato vero nel caso dell'Irlanda. La avversità sembra che abbia più chiarito che oscurato la visione, resa più chiara, cioè, la sua visione cristiana, la sua visione dei valori cristiani. Non più di Giobbe l'Irlandese dei secoli bui ha maledetto Dio; una delle espressioni fondamentali emerse dall'esperienza dice che « Dio è più forte che la speranza ». Naturalmente un nuovo libro di Giobbe potrebbe essere scritto in base all'articolazione di quella esperienza. In mille vallate e colline durante quei terribili secoli la frase quotidiana più comune di tutte era « l'aiuto di Dio è più vicino della porta ». Il fuoco di questa visione può essere stato talvolta ristretto, ma questo era il punto di vista. Ciò non significa che l'Irlandese fosse o sia in generale più religioso di altri, ma invece che la sua risposta all'esperienza di una estrema oppressione e povertà senza fine non lo hanno degradato o condotto alla disperazione, e che, infatti, l'esperienza irlandese sembra confermare l'asserzione del Nuovo Testamento che c'è un tesoro nascosto nella povertà e nell'oppressione.

C'erano inoltre i membri della classe padronale che mediante la loro arroganza, avidità, e disumanità distorcevano e sradicavano in se stessi la immagine divina. Erano poveri e ciechi e malati ed era dovere dei veri ministri del Vangelo parlare a loro in questi termini, ed è dovere del Cristiano di oggi dire al Ricco che sta distruggendo il suo spirito. Una delle tentazioni ricorrenti delle chiese cristiane è di considerare raccomandabile più il Ricco che Lazzaro, e partecipare alla cecità dello spirito e smussare la lama tagliente di quelle assolutamente irriducibili negatività positive che caratterizzano l'insegnamento morale del Nuovo Testamento.

Uno dei fatti più significativi che sono emersi dallo sforzo di costruire una teologia rivoluzionaria della liberazione è che una tale teologia deve far riferimento come supporto culturale soprattutto al Vecchio Testamento. In Geremia, Amos, nei Salmi e in qualche altro brano l'oppressione e lo sfruttamento sono decisamente condannati e si prova un senso di lotta di classe e la necessità di prendervi parte (8). Ma quando ci rivolgiamo

(8) E' chiamata anche in causa la letteratura dell'Esodo e, naturalmente, questo evento di liberazione è centrale nel Vecchio Testamento, ma i critici della Teologia della Liberazione precisano che gli Israeliti sfuggirono ai loro oppressori solamente per diventare oppressori essi stessi. Inoltre Cromwell e i Puritani avrebbero qualche piccola difficoltà a vedersi inseriti nella successione di Mosè e di Giosuè, e l'originario Irlandese (adoratore degli idoli romani ecc.) paragonato al Cananeo, il cui sterminio era un obbligo di fede. Forse c'è qualche pericolo nel guardare al Vecchio Testamento come ad un testo di liberazione.

al Nuovo Testamento questo tipo di linguaggio è scomparso. Non è messo in discussione o negato, ma non ha posto, rilevanza, in nessun modo. Inoltre in ogni luogo Gesù si mostra serenamente indipendente dalle distinzioni di classe o di parti. Ha un amico fra gli agenti delle tasse, concreta manifestazione e simbolo dell'oppressione. Non si inchina umilmente ai rappresentanti dell'autorità romana, governatori e centurioni, ma non rifiuta e neppure condanna la loro presenza e potere. E, naturalmente, è così lontano da iniziare un'azione di liberazione, che dice al povero e all'oppresso che il loro stato è benedetto.

Se, allora, la Teologia della Liberazione è la migliore e più elevata teologia, mi sembra che ci sia uno scarto nei confronti della verità nel Nuovo Testamento in relazione al Vecchio. C'è, dopo tutto, qualcosa di vero in ciò che disse Nietzsche, che la moralità cristiana è una morale da schiavi? Forse Marx era più all'interno della tradizione dei profeti dell' Antico Testamento di quanto non lo fossero Paolo o Agostino?

C'è qui un problema che la Teologia della Liberazione deve affrontare in modo non ambiguo. Non vi è alcun problema nell'avere una *Filosofia* della liberazione che non si basi sul Nuovo Testamento, e neppure c'è alcun problema riguardo ad un teologo cristiano che abbia e usi tale filosofia. Ma una teologia (cristiana) deve essere fondata solidamente sul Nuovo Testamento o non è una teologia (cristiana); interpreterà, naturalmente, e, per questo motivo i teologi cristiani sono più che legittimamente in gara: ciò che non può fare legittimamente è di costruire una teologia su pochi testi del Vecchio Testamento, e chiamare ciò una teologia *Cristiana* della liberazione.

E' facile misurare l'esperienza irlandese dell'oppressione e della liberazione alla luce di Amos e delle condanne dell'ingiustizia che si trovano nel Vecchio Testamento, e spingersi a cercare la condanna del feudalesimo. Ciò Marx ha fatto, infatti, brillantemente. Così pure i poeti gaelici e i patrioti irlandesi di entrambe le tradizioni, quella favorevole alla via parlamentare e quella della forza fisica.

A questo livello il profeta, profeta di Dio o del popolo, prende il posto dell'oppresso e diventa suo difensore e avvocato. Ma ciò che accade nel Nuovo Testamento è che il profeta di Dio, divino egli stesso, diventa l'oppresso e affronta l'oppressore con verità riguardo a se stesso, non solo come oppressore, ma in tutta la larghezza e profondità del suo egoismo e debolezza spirituale. Egli usa l'arma tagliente e terribile dell'ultima verità per distruggere l'oppressore *in quanto tale.* E ciò fa in modo assoluto e definitivo, attaccando contemporaneamente tutti i modi dell'oppressione, tutta la *pleonexia,* tutti i modi di un avere possessivo. L'uomo che volesse seguire Gesù in questo modo deve essere preparato a due cose: incontrerà tutte le ire oscure e distruttive delle forze del male; dovrà ingaggiare guerra totale con i nemici interni alla sua anima. Le due condizioni sono unite nel portare la Croce.

In questa prospettiva la dolorosa storia dell'Irlanda appare un aprirsi alla Resurrezione attraverso il calvario. Ma il calvario non è un negativo rispetto al quale la Resurrezione è un positivo. No, il calvario porta in sé la sua gloria, come vide Giovanni. E' la più piena manifestazione d'amore, di un amore che si mantiene fermo attraverso la terribile oscura valle in cui il finito si trasforma completamente in infinito. Non propriamente la morte, solo un rito di passaggio, ma questo assoluto autoabbandono che nessun uomo incontra senza « orrore e sgomento » (Marco 14, 33), la base del Nuovo Comandamento, il testo dell'amore più alto. E' solo quando questa gloria è stata colmata, quando il calice è stato completamente accettato e consumato, che le nuove energie della Resurrezione diventano disponibili.

Siamo qui, mi sembra, al più profondo livello di significato nella nostra interpretazione dell'oppressione umana, in qualunque modo si riveli, in un contesto cristiano o fuori di esso. Penso che fu Leon Bloy a dire che nessuno, per quanto depravato, può ricevere un colpo in faccia senza assumere in quel momento la faccia del Cristo: « Benedetti voi quando gli uomini vi oltraggeranno ».

Ma non è tutto. Possiamo e dobbiamo guardare all'ingiustizia ad altri livelli, e dobbiamo affrontare la sfida di costruire una nuova terra precisamente perché abbiamo ricevuto lo spirito di Gesù. Qui noi prendiamo di nuovo contatto con Amos e gli altri, qui prendiamo contatto anche con Marx. Qui possiamo ascoltare la chiamata a operare e a soffrire. Qui possiamo vedere come nostri compagni P. Murphy o Camilo Torres. Qui inoltre, possiamo trovare un'eco ai «lamenti» di Gesù, poiché egli lacerò l'ipocrisia. Ma non dobbiamo perdere di vista il livello più profondo, nel quale noi ci avviciniamo all'orto dell'agonia e a ciò che ne segue. Per ogni cristiano la via della liberazione passa attraverso Gerusalemme e il Calvario: questa è l'affermazione cristiana nel suo più profondo e più decisivo livello. Ogni realistica riflessione sull'esperienza irlandese ci costringe ad affrontare questa affermazione. Ciò non significa rifiutare la Teologia della Liberazione, ma insistere su quella dimensione che la situa all'interno di una teologia più ampia.

NOEL DERMOT O'DONOGHUE O.D.C.

(Traduzione dall'inglese di Ignazio Venzano)

POSTILLE

BLOCCO STORICO E CITTÀ DEL SOLE — *Sulla terza pagina de* Il Tempo *di Roma, dal 21 maggio al 30 luglio, è comparsa una serie di nove articoli di Augusto Del Noce dedicata a* Rodano e il compromesso storico, *nella quale si individuano le radici filosofiche e teologiche del pensiero di Franco Rodano e si cerca di leggere alla loro luce l'esatto significato della proposta politica del blocco storico, scaturita dall'incontro del pensatore romano con Togliatti prima e con Berlinguer poi.*

La consueta limpidezza intellettuale di Del Noce consente finalmente di fare chiarezza sia sul posto che Rodano occupa nella cultura cattolica, sia sul posto che il marxismo occupa nel suo pensiero.

Quanto al primo problema, fatta sommaria giustizia di ogni superficiale « apparentamento » tra il rodanismo e « i vari movimenti di disobbedienti all'ordine romano in nome del fermento evangelico » (1 - Le radici del progressismo cattolico, *21 maggio), Del Noce rileva tra Rodano e Gramsci una « simmetria » e una « opposizione » entrambe chiarificatrici.*

*La prima si instaura tra il modo con cui Rodano considera gli effetti del marxismo sul cristianesimo (che attraverso il primo « si libererebbe da incrostazioni che storicamente ha subito »), e il modo con cui il Gramsci dell'*Ordine nuovo *guardava alla « lezione dello storicismo italiano », altrettanto liberatoria per il marxismo* (5 - Sociologismo e bizantinismi, *3 luglio).*

La seconda esiste tra il « suicidio del cattolicesimo » profetizzato « scientificamente » da Gramsci, e l'« inveramento del marxismo nel cristianesimo », politicamente perseguito da Rodano (5, cit. *e* 2 - La trasformazione delle ideologie, *4 giugno). Anche questa opposizione, tuttavia, è simmetrica, giacché Rodano guarda al marxismo allo stesso modo con cui Gramsci guardava al cristianesimo. Ciò pone ovviamente il problema dell'egemonia cattolica e dell'integrismo (e vedremo più avanti quale sia la soluzione prospettata da Rodano per superare questa non lieve difficoltà), ma esclude certamente ogni possibile subalternità del cristianesimo al marxismo.*

Rodano è dunque interamente cattolico. Del Noce lo riconosce, ma al tempo stesso si chiede, sia pure senza dare una risposta esplicita, se il suo cattolicesimo possa dirsi veramente ortodosso.

Esso si contrappone radicalmente alla « linea di pensiero platonico-cri-

*stiana», quella che Rodano qualifica come «integralista», e che, attraverso il «disdegno "spiritualista" per la "naturalità" o animalità dell'uomo e per i bisogni a essa inerenti, per la soddisfazione dei quali è necessario il lavoro» (*6 - Il ritorno a Pelagio, *15 luglio), conduce alla «società signorile» caratterizzata «dalla distinzione tra la classe dei signori e la classe dei servi: la prima esente dalla produzione e in grado di dedicarsi a quelle attività della vita spirituale che possono essere considerate meta-economiche, le seconde condannate alla produzione dei beni necessari alla liberazione della classe privilegiata dal bisogno materiale e dal lavoro» (*5, cit.*).*

*Del Noce è certamente il rappresentante più autorevole in Italia della «linea di pensiero platonico-cristiana», che egli sembra del resto identificare con «l'intero pensiero cattolico tradizionale» (*7 - Come nasce il concetto della «società signorile», *23 luglio); non stupisce perciò che reagisca contro l'accusa, mossagli da Rodano, che la sua posizione nasca da una «stortura teorica» (per non dire teologica), imputabile all'interpretazione greca del cristianesimo. Più stupefacente è invece il fatto che Del Noce accusi a sua volta Rodano di cadere nel pelagianesimo.*

*In un certo senso è vero che Rodano, nella misura in cui fonda nel cristianesimo la sua personale adesione al progetto politico rivoluzionario, è su posizioni pelagiane, né più né meno di chi voglia fondarvi la sua adesione a posizioni politiche conservatrici o reazionarie: chi secolarizza l'*eschaton *promuovendo l'umanità a redentrice (o almeno corredentrice) di se stessa, e collocando il Regno di Dio all'interno della storia e non questa in quello, deve necessariamente concludere, con Pelagio, che «il peccato non ha corrotto la natura umana, perché essa conservava una potenza illimitata così per il bene come per il male» (*6, cit.*). Ma Del Noce, preoccupato com'è di desumere anch'egli dal cristianesimo una posizione politica, sia pure di segno diverso rispetto a quella di Rodano, ha ricondotto il «pelagianesimo» di costui all'interpretazione «democratica» (contrapposta a quella «aristocratica» che Del Noce sembra accogliere come «normale») del peccato originale.*

Secondo Del Noce l'interpretazione «normale» del peccato originale l'intende come «obbedienza alla concupiscenza — le tre forme della libido *secondo S. Agostino, la* libido sentiendi, *la* libido sciendi *e la* libido excellendi *— e schiavitù del corpo»; quella rodaniana («democratica») lo interpreta invece come «disdegno spiritualista» per la corporeità dell'uomo. Ora, secondo Del Noce, quest'ultima, comporterebbe necessariamente la conseguenza che «dopo il peccato, la natura dell'uomo resta buona e incorrotta»: di qui l'accusa di pelagianesimo rivoltale.*

L'interpretazione di Del Noce del concetto di peccato originale in Rodano è esatta: ma è la conseguenza dell'«incorruzione» della natura umana dopo il peccato ad essere del tutto arbitraria. Il ragionamento di Del Noce ha un sapore paradossalmente proprio pelagiano: esso gioca infatti sulla contrapposizione tra spirito e natura, e sull'identificazione di quest'ultima

*con la sola corporeità. In realtà Rodano non ha mai contrapposto spirito e natura, ma semmai distingue spirito e corpo, e tutto sembra indicare che egli li consideri entrambi elementi costitutivi di una natura umana che è stata ferita dalla loro contrapposizione spiritualista: non si può dunque affermare che considerare peccaminosa la loro contrapposizione comporti di conseguenza la « non corruzione » della natura. Il pelagianesimo di Rodano nasce nel momento in cui — e nella misura in cui — egli pretenda di progettare un autorisanamento della natura umana attraverso la rivoluzione: è una contraddizione logica e teologica che lo accomuna del resto al pensiero utopico e in particolare a quello di Campanella, che, a differenza di quello di Tommaso Moro, resta al di qua dell'*eschaton.

L'aspetto che Rodano coglie nel peccato non è altro che la libido sciendi *evidenziata da S. Agostino: per il fatto di privilegiare soltanto questo il suo pensiero può essere accusato di parzialità, ma è tanto poco pelagiana che lo stesso Del Noce sembra ridimensionare la portata della « rivoluzione » prospettata da Rodano quando afferma che essa non propugna « il passaggio a una superumanità », bensì il « ripristino » della « natura » dell'uomo negata dallo « sfruttamento » dei signori - spiritualisti (6,* cit.*). Certamente non pelagiana è l'affermazione — compiuta, secondo Del Noce, da Rodano — « che esiste un ordine eterno di valori spirituali, che non è generato dall'uomo, ma che ha la sua origine in Dio e deve dunque esercitare sulla nostra vita individuale e sulla società a cui apparteniamo il primato che l'eterno ha sul caduco e sul temporale » (7,* cit.*).*

Per il suo modo di guardare al peccato originale, dunque, Rodano non può essere considerato affatto pelagiano. Il salutare sospetto con il quale guarda alla spiritualità, lo pone semmai accanto a S. Agostino: e neppure si vede come lo si possa accusare di neotomismo (come fa, seguendo il giudizio di Tassoni, Claudio Leonardi in Renovatio *n. 3/1977 p. 411), dal momento che egli subordina (e non autonomizza) la ragione alla fede.*

Il ceppo del pelagianesimo e dello gnosticismo razionalista e intellettualista sta semmai proprio in quella concezione spiritualista del cristianesimo che sta sempre al limite della libido sciendi. *Non si può fare a meno di pensare sorridendo che tutta questa problematica della carne e dello spirito sollevata da Del Noce a proposito di Rodano, ricorda la polemica tra Cartesio e Gassendi: al lettore scovare tra i due il « pelagiano »!*

Questa ortodossia cattolica di Rodano impedisce di qualificarlo Come marxista. Del Noce mette molto efficacemente in luce con quanto poco timore reverenziale egli abbia trattato il marxismo, e quanto l'incontro tra Rodano e Togliatti sia stato reso possibile dalla incrollabile convinzione di ciascuno dei due di ricomprendere il pensiero dell'altro come un capitolo — pur importante, ma non fondante — della propria concezione del mondo (3 - L'incontro con Togliatti, *13 giugno).*

Lukács aveva salvato, attraverso la riscoperta della dimensione dialet-

tica e profetica del materialismo, e il superamento dello storicismo, la possibilità per il marxismo di sopravvivere al suo fallimento scientifico e di ricevere paradossalmente proprio da questo una dimensione fideistica che la sua validità scientifica non gli avrebbe mai potuto assicurare.

Il Rodano dal '44 al '60 recuperò candidamente proprio gli schemi scientifici del marxismo, e fu il primo a predicare la necessità della deideologizzazione del marxismo. Dopo il '60 limitò « estremamente la portata dello stesso materialismo storico », per tema che esso conducesse, attraverso la sua traduzione nei termini borghesi del « sociologismo » o del marxismo all'Althusser, ad una surrettizia e più insidiosa rinascita del marxismo come visione del mondo (5, cit.).

L'insistenza sulla « deideologizzazione » negli anni '50 e '60 non fu una peculiarità del pensiero di Rodano. Essa era sostenuta dagli apologeti del centrosinistra, e da Del Noce, che al Convegno di S. Pellegrino del 1963 teorizzò quella che al congresso di Napoli del 1962 era stata la proposta politica del giovane Sullo, quando propose l'incontro tra laici non laicisti, socialisti non massimalisti e cattolici non integralisti. In un modo non diverso Rodano prospetta da sempre un superpartito catto-social-comunista, reso possibile dalla sconfitta, all'interno di ciascun partito, di integralisti, massimalisti e dottrinari (cfr. 8 - La rivoluzione nella democrazia, *27 luglio).*

E' paradossale, ma in fondo logico, che Del Noce sembri oggi ripercorrere di fronte al « compromesso storico », l'atteggiamento di Lombardi e Baget-Bozzo di fronte al centrosinistra, preoccupandosi del venir meno dell'identità degli stessi comunisti, oltre che dei cattolici, e cercando di esorcizzare questa prospettiva con una tutt'altro che dimostrata « impossibilità » logico-psicologica che democristiani e comunisti rinuncino ad essere quelli che gli statuti rispettivamente dichiarano, al fine di garantirsi qualche anno di bieca sopravvivenza in un paese che è stanco di entrambi (cfr. 9 - Rinascita cattolica ed egemonia proletaria, *30 luglio).*

Rodano metterà senz'altro Del Noce nel limbo degli integralisti, dove negli anni '60 furono messi già Lombardi e Baget. E certamente, se integralismo significa l'« uso ideologico » del cristianesimo, talune posizioni recenti di Del Noce potrebbero esservi fatte rientrare, per quanto sia un singolare destino che a tale accusa possa oggi soggiacere proprio colui che tentò per primo di dare un fondamento teorico al centrosinistra nel rifiuto dell'ideologia. Del resto qualche sospetto di integralismo Rodano lo ha avanzato perfino nei confronti dell'uomo che trasformò il « partito cristiano » nel « partito guida dell'elettorato cattolico ».

L'uso ideologico del cristianesimo (a fini di conservazione o di rivoluzione) è frutto di una lettura razionalistica e sostanzialmente ateistica del vangelo: precontenuta nel pelagianesimo, essa fonda la « cristianità », cioè la sopraffazione totalitaria della tribù cristiana sugli altri uomini, che nella dimensione politica degli anni '40 e '50 ha temporaneamente assunto in

Italia la forma del « partito cristiano », la cui supplenza è oggi cercata dai cristiani carnali nel Partito comunista.

Rodano rappresenta dunque all'interno del PCI un punto fermo di fondamentale importanza per impedire che il feticcio del partito cristiano possa oggi risorgere in forme nuove: ed è merito suo se certe tentazioni cattoliche hanno potuto essere deviate sui meno pericolosi canali di Democrazia proletaria o delle Brigate rosse.

Ma lo stesso Rodano corre, centuplicati, gli stessi rischi che erano impliciti nella deideologizzazione che rese possibile il centro-sinistra. Lì almeno il senso dello Stato e il distacco dal partito — le due virtù che gli sono costate la sua generosa vita — fecero di Aldo Moro un punto fermo nell'esplosione dei feroci particolarismi che saldano l'attuale momento politico col fallimento del centro-sinistra. Qui Rodano non solo si trova prigioniero di un partito che non può minimamente controllare, ma egli stesso sembra pericolosamente inclinare ad una visione ecumenica della vita politica, che sottometterebbe in blocco la società civile nel suo complesso ad un progetto enucleabile dal cattolicesimo. Cacciato dalla finestra l'integralismo, sembra rientrare dal portone, e con tutti gli onori, addirittura la teocrazia.

La posizione filosofica e politica di Rodano fa pensare a quella di Tommaso Campanella, anche senza la drammaticità e la tensione di quest'ultima. Il PCI è il suo impero spagnolo, Berlinguer il suo Scioppio. Egli ha sostituito l'astrologia con un marxismo da museo, che paradossalmente più viene inteso come lezione, più si rivela fonte di grossolani errori dogmatici riguardo alla situazione sociale e politica del nostro paese, consigliando ad esempio di propinargli quei « germi di comunismo » che CGIL e PCI si stanno tanto adoperando a rimuovere per impedirne il tracollo.

Con Campanella egli condivide anche la grande dignità etica e umana della sua posizione, « cattolica » nel senso di ostinata fedeltà ad un progetto che valga per tutti gli uomini indipendentemente dalla fede religiosa e soprattutto dalla « spiritualità ».

Ma con Campanella Rodano condivide la caduta nella morta dimensione della città « perfetta »: « perfetta » si capisce, com'è possibile all'uomo, e dunque — questo è il margine a volte ristretto che gli evita di cadere anche teoricamente nel pelagianesimo rivoluzionario — diversa dal « Regno ». Ma pure troppo pericolosamente « più vicina » a quest'ultimo rispetto a quella attuale, per evitargli di cadere nella sacralizzazione del tempo. I suoi uomini politici, i « custodi » come platonicamente li chiama Del Noce (7, cit.), hanno qualcosa — nella loro lugubre sollecitudine per il benessere spirituale dell'umanità — del « Padre Giuseppe » di Richelieu e del Grande Inquisitore di Dostoevskij.

[Virgilio Ilari]

TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ — *L'eterogeneità tra le due vie alla conoscenza — ragione e contemplazione — sembra di per sé così evidente da essere postulata tanto da coloro che ne cercano una convergenza di risultati (facendo quasi dell'una la riprova matematica dell'altra), quanto da coloro che le contrappongono radicalmente (fondando sull'una la critica dell'altra).*

Che le due vie siano diverse è indubbio, come pure che i due concetti non sono meri termini reciproci di una «coppia filosofica» o aspetti di un medesimo tópos, *che renda la loro contrapposizione un fatto meramente verbale. Si tratta però di vedere se la loro eterogeneità sia assoluta (cioè se i piani in cui si collocano siano senza relazione fra loro) oppure relativa (cioè se essi si intersechino, e dove).*

Questo problema si riflette sul rapporto fra teologia e spiritualità. Più volte, e più organicamente in « Chiesa e Utopia *» (1971), Baget-Bozzo ha affrontato questo tema, mettendo in rilievo come la frattura espressasi in modo radicale nella cultura cattolica francese del Seicento (attraverso il fallimento dell'esperienza giansenista o la polemica tra Bossuet e Fénélon a proposito del quietismo), non sia più stata superata, con un impoverimento di entrambe.*

Che la responsabilità di questa frattura vada interamente ascritta alla solita scissione tra natura e spirito penetrata nel cristianesimo attraverso la cultura ellenistica — che sembra essere diventata la spiegazione di tutte le insufficienze della teologia — è una conclusione quanto meno frettolosa se non proprio superficiale: bisognerebbe porsi il problema di approfondire il ruolo di S. Agostino o di S. Tommaso nell'elaborazione di quella grande tradizione di teologia mistica che ha tentato di superare proprio questa frattura, e il cui significato è stato obliterato proprio quando si è voluto recuperare quello originario degli elementi ellenistici (autonomizzandoli rispetto al sistema di pensiero biblico in cui erano stati inseriti) per fondarvi una nuova versione gnostica della spiritualità cristiana.

Che il tema sia oggi quanto mai attuale non si può dubitare. E non tanto per la ripresa della spiritualità all'interno della Chiesa — dalle crescenti vocazioni al Carmelo, al movimento dei Carismatici — che accanto alle pagliuzze d'oro trascina anche il feed-back *dell'assunzione del misticismo gnostico tra i prodotti del consumismo, dopo che la cultura di sinistra lo ha strappato al monopolio del radicalismo di destra. Ciò che rende attualissimo il problema dei rapporti tra ragione e contemplazione è invece l'evoluzione del pensiero filosofico e scientifico, che vede progressivamente confondersi e scomparire sotto i propri occhi quei confini che il positivismo tanto nettamente poneva tra i due concetti: riscoprendo così oggi una nuova dimensione metafisica proprio attraverso l'esistenzialismo e il metarazionale.*

Paradossalmente — ma non senza ragioni profonde — gli ultimi a restare tenacemente aggrappati ad uno spirito scientifico «positivo» che

sta sempre più dissolvendosi, sono proprio gli epigoni di quel razionalismo teologico che è sempre così pericolosamente vicino alla teodicea. Non a caso, nel dibattito sulla moralità del concepimento « in provetta », i dubbi dei moralisti cattolici hanno ricordato assai da vicino quelli espressi dai cattolici affetti dalla sindrome della « cristianità » approdati in Democrazia Proletaria o in Lotta Continua, i quali hanno scorto in questo successo della « scienza dei padroni » un attentato ad un concetto empirico di « natura umana » il cui rigore logico (e perfino teologico) nessun biologo o genetista potrebbe in alcun modo sostenere.

Il « sacro orrore » di fronte ad un figlio concepito prevalentemente attraverso il cervello anziché prevalentemente attraverso gli organi sessuali, ha la stessa radice grossolanamente materialista della predica « piagnona » o maoista sulla superiore moralità del lavoro manuale rispetto a quello intellettuale, e del neoarcadico mito della società agricola (che, nei confronti di quella pastorale, non è stata meno feroce di quanto la società industriale lo sia stata nei suoi: la lotta tra pastori e agricoltori nell'Ovest americano per dividersi le spoglie dei cacciatori indigeni, è storia recente).

L'antimodernismo apocalittico, che ha oggi nel secondo Lewis Mumford e in Ivan Illich rispettivamente il poeta e il giullare, nasce paradossalmente proprio da una sopravvalutazione delle possibilità del progresso e dell'evoluzione, che deriva a sua volta da un atteggiamento sostanzialmente ateistico, diverso soltanto di segno dallo stolido ottimismo progressista degli «integrati» — per il concetto di «apocalittico/integrato» rinvio a Umberto Eco.

Che ciascun grado dello sviluppo dell'entelechia della natura umana (come di quella animale e inanimata) generi angoscia, è in un certo senso logico, addirittura « naturale »: e lo si potrebbe mettere in conto al peccato originale. Perfino un cristiano radicale come Karl Barth ha potuto non essere fino in fondo coerente col suo pensiero, quando, di fronte all' orrore della bomba atomica una generosa ribellione lo tentò per un attimo a deificarla come male assoluto (c'è infatti anche un modo idolatrico di abbattere gli idoli).

Ma che la natura, e in particolare quella umana, venga identificata totalmente con un grado qualunque — scelto poeticamente in una qualunque delle tre dimensioni temporali — della sua entelechia, e che ad esso sia rapportato in un giudizio di valore ciò che appare una « evoluzione verso » o una « involuzione da », è certamente un errore che è possibile soltanto se si prescinde da Dio come « limite » matematico della natura umana.

L'eugenetica, per tornare all'esempio fatto, può offrire qualche nuova possibilità espressiva all'adulterio o al razzismo: ma non è — se non forse nelle intenzioni — una creazione rovesciata di Dio da parte dell'uomo. Satana non ha questo potere, ma solo quello di indurre a credere che ce l'abbia.

Anche le resistenze psicologiche della teologia ad annettersi la spiritualità come strumento di conoscenza e di comunicazione (teologia mistica, dunque, non più soltanto teologia del misticismo), nascono dalle medesime incertezze di fronte al concetto di natura umana emerse a proposito della valutazione morale dell'eugenetica.

In sé considerata la contemplazione come attività della psiche umana non è oggetto della teologia, bensì della psicologia. Anche se nell'orizzonte scientista in cui gli epigoni freudiani mantengono la psicanalisi si è paradossalmente accusata di «metafisica» la psicologia analitica junghiana, quest'ultima si colloca invece su un terreno strettamente scientifico quando propone di denominare «funzione dio» o «funzione trascendente» quella particolare conformazione della psiche che Jung ha ipotizzato come spiegazione di una serie di fenomeni psichici empiricamente osservati (e «falsificabili», secondo la regola epistemologica del neopositivismo logico).

Proprio il carattere scientifico e non metafisico dell'ipotesi junghiana le vieta infatti di fondarvi qualsiasi teoria circa la corrispondenza di una «realtà Dio» alla «funzione dio» della psiche, o, al contrario, di suffragare con l'esistenza di quest'ultima ipotesi evemeristiche o panpsichiste.

Cos'è la mistica naturale in sé considerata, se non un'autorappresentazione partecipativa di questa struttura psichica? Nel sogno o nell'autoipnotismo indotto mediante allucinogeni, pratiche ascetiche o caritative, o di concentrazione psicosomatica, questa struttura assume contenuti assolutamente non significanti (nel caso del sogno), oppure anche nessun contenuto ma una pura sensibilizzazione relazionale tra i suoi elementi costitutivi; in un modo analogo al modo con cui il cervello percepisce la struttura interna del corpo o la retina quella dell'occhio chiuso dalla palpebra. Medium *«freddo» come la televisione — in cui, secondo McLuhan, il contenuto del messaggio è in sé stesso assolutamente insignificante e dunque indifferente; o addirittura* medium *allo stato puro, come l'elettricità, che, sempre secondo McLuhan, è contenuto a sé stessa.*

Questo e non altro significa l'«ineffabilità» dell'esperienza mistica, e la sua trascrizione non più nei termini dell'analogia (che implica un contenuto significante trascrivibile da un codice semantico ad un altro), bensì in quelli dell'allegoria (quando il contenuto esiste ma ha solo una funzione enzimatica rispetto al medium *stesso) o del simbolo (elaborato successivamente all'autorappresentazione da parte del* medium *e destinato a comunicare all'esterno una corrente empatetica e non razionale).*

Dal punto di vista epistemologico, dunque, la mistica naturale è, accanto alla ragione, all'istinto, al sentimento e alla sensazione, una quinta facoltà della psiche, che esercita nei confronti delle altre quattro una funzione analoga a quella del sistema nervoso periferico rispetto a quello centrale non corpo umano.

Ciò che essa contempla come «Dio» non è dunque altro che una funzione psichica: letteralmente, nel senso barthiano del termine, un «non-

dio ». Ma proprio questo aspetto dimostra, tornando alla domanda dalla quale eravamo partiti, che l'eterogeneità tra ragione e contemplazione è soltanto relativa: il loro piano di intersezione è la psiche umana.

La differenza è che la ragione sperimenta dialetticamente il « non-dio », attraverso l'oggettivizzazione di sé stesso e la sua assunzione sotto forma di concetto, mentre la contemplazione lo sperimenta esteticamente, come allegoria, o metafisicamente, come simbolo.

Ragionamento e contemplazione sono le due facce dello specchio in cui possiamo vedere per nostro conto soltanto il nostro stesso volto: ma a cui può sovrapporsi quello di Dio, se tale è la Sua volontà.

La forma più pura di ragionamento e quella più pura di contemplazione sono in realtà una cosa sola: e non v'è nulla che l'esprima come la serie infinita delle geometrie e delle matematiche, che riassumono e superano in sé ogni altra forma speculativa o etico-estetica.

*Ma appunto entrambe — ragione e contemplazione — sono di per sé all'interno dell'*esprit de géométrie. *Esse non sono — per quanto perennemente tentate di volerlo essere e per quanto talvolta per grazia visitate dallo Spirito Santo — delle forme di conoscenza ontologica. I loro livelli di approfondimento non sono che gradini della* Ziggurat *o viali del Labirinto.*

Non c'è dunque motivo di respingere un alimento reciproco fra simbolo e concetto, tra spiritualità e teologia. La verità non può essere attinta con nessuna delle due, se le intendiamo come metodologie: esse non fanno che rinviarci a noi stessi, e di fronte alle loro affermazioni in sé considerate, l'unica risposta logicamente possibile è quella umanamente impossibile della scepsi.

*Ma se a vivificarle scende attraverso la grazia della Rivelazione quello che dal lato umano potremmo anche chiamare l'*esprit de finesse *— ma che non ci appartiene, perché è Persona della Trinità — anche il nostro esprit de géométrie può sovrapporre alla fredda e liscia superficie del nostro « non-dio » il caldo abbraccio dell'amore divino per noi.*

[Virgilio Ilari]

VENI SANCTE SPIRITUS... — *Se è vero che l'interpretazione e la « scoperta » della Verità rivelata avrà termine soltanto con la fine dei tempi, ci si può chiedere se la ricerca teologica non debba ritornare ad essere più attiva di quanto non appaia dal di fuori. Da quanto tempo i documenti pontifici si limitano a riformulare antiche verità applicandole ai problemi socio-politici, senza fare un passo avanti nell'interpretazione delle Scritture — rendendosi perciò essenzialmente sociologici?*

Che questa stasi abbia conseguenze negative tra i religiosi stessi sembra dimostrabile con la incredibile proliferazione, specie nel nord Europa, di tesi teologiche abbastanza grottesche ma che spesso colpiscono la Tradizione nei punti più attaccabili dall'attuale empirismo materialista dei laicisti.

Ma ancor più gravi sembrano le conseguenze tra i laici, specialmente tra le giovani generazioni, le cui esigenze « religiose » si incanalano in ogni forma di religione immanente, oppure nel rifiuto di ogni valore e nella disperazione che ne consegue, o ancora nell'attivismo quotidiano senza preoccuparsi del domani.

La responsabilità del cristianesimo e della Chiesa nel non collaborare a orientare la gioventù verso valori che da soli non sanno trovare è troppo ovvia per parlarne ancora: sarebbe inesatto dire che la responsabilità è soltanto della società borghese consumistica o del marxismo ecc.

E' certamente più utile tentare di ricercare le cause di questa « diserzione », al di là delle spiegazioni contingenti che molti danno (il conservatorismo della Curia, i problemi del potere ecc.).

A me sembra che una delle cause stia proprio nella stasi secolare di sviluppo teologico. Ricordo che il patriarca di Costantinopoli, Atenagora, visitando Giovanni XXIII, rimpianse l'indifferenza del cattolicesimo per la teologia dello Spirito Santo: infatti la nostra teologia è tuttora essenzialmente Cristologica, ed è quindi centrata sulla Verità e sulla Redenzione (S. Tommaso e S. Paolo) molto più che sulla Carità e sulla Vita (S. Giovanni e buona parte della patristica).

La teologia sta alle forme di vita religiosa in un rapporto che in qualche modo ricorda il rapporto tra filosofia e forme di vita civile: se la scomparsa del pensiero filosofico nella società moderna ha coinciso con l'annullamento dei valori nella vita quotidiana, è possibile credere che la sclerosi della teologia non abbia effetti negativi sulla vita religiosa? è giusto rassegnarsi alla constatazione che la Chiesa abdichi alla ricerca teologica perché è troppo influenzata dalla cultura laicista, e che ne segua il cammino parallelo soltanto negli aspetti negativi?

In realtà nella società moderna sono comparsi (espressi in forme parziali e contraddittorie) alcuni valori già presenti nelle Scritture: dalla libertà e autonomia della persona nel liberalismo, alla giustizia solidale nel marxismo ecc. La lotta per la democrazia è anche una lotta per la libertà (viziata dall'assenza di giustizia), tanto come la lotta di classe è una lotta per la giustizia (viziata dall'assenza di libertà).

Ora quando la Chiesa condannava il liberalismo, quando non condannava il fascismo, quando condannava il comunismo, mostrava di essere fuori dalla storia, di non capire che la sua funzione era di sceverare il grano dal loglio, e appoggiare ciò che in quelle dottrine vi era di giusto; era cioè di orientare la società per quanto le competeva.

Se ciò non è avvenuto è anche perché la presenza dello Spirito nella storia non è abbastanza interiorizzata, o, meglio, non lo è più da molti secoli, da quando la storia — forse con la Controriforma — è diventata « nemica », e da quando la Chiesa si è soltanto difesa dall'aggressione della storia.

Sentire la presenza dello Spirito nella storia è appunto l'opposto: pro-

babilmente significa stare dentro la storia in atteggiamento di carità e non di condanna (come tentava di fare Giovanni XXIII), capire con umiltà le indicazioni dello Spirito, sforzarsi di intendere in quali forme si deve esercitare la Carità in quel dato momento storico, appoggiarle, dare l'esempio.

Che nel mondo attuale, specialmente tra i giovani, sia evidente una domanda in questo senso sembra chiaro: lo dimostra il comportamento interno degli infiniti gruppetti in cui i giovani si barricano — solidarietà interna contro l'incomprensione e le ingiustizie esterne; l'indignazione contro le varie prevaricazioni; la disperazione di non riuscire a cambiare nulla. Quando nella Chiesa sorgono istanze di maggior contatto con la storia la reazione è di sospetto o di condanna.

A questo punto la mia domanda, forse ingenua e mal posta, è la seguente: è possibile suscitare nella Chiesa una ripresa della teologia, e in particolare della teologia dello Spirito Santo (che a me pare l'anello della catena per una trasformazione tanto più profonda ed estesa che conduca la cristianità a vivere con Carità nella storia)? Faccio questa domandu appunto a chi ha una funzione nel Magistero, per esprimere l'esigenza di un credente qualsiasi.

P.S. — Non ho mai ben capito perché la Storia Sacra si arresti alla Redenzione...? Se Dio è presente nella storia in quanto Spirito che soffia ubi vult, e la orienta verso il suo fine trascendente in modi misteriosi, la Storia Sacra continua fino alla fine, intrecciandosi di continuo con la storia civile.

Se così è, vuol dire che in ogni momento dietro le azioni degli uomini, anzi attraverso di esse, continua la lotta della Carità contro il male, e continuano i segnali a coloro che vogliono sentirli e capirli.

Ma chi dovrebbe più di tutti stare in ascolto se non la Chiesa e guardare alla storia civile per scoprirvi i segnali? e ritrovare le traccie della Storia Sacra in ogni momento? e segnalare sempre e dovunque stia il male e il bene; anzi sceverare nelle azioni umane la parte di bene e la parte di male, che si presentano spesso così strettamente abbracciati?

Ciò vorrebbe dire ritrovare il ruolo profetico, e abbandonare ogni ruolo « politico ».

[Sandro Fé d'Ostiani]

LA STRUTTURA GRANULARE DELLO SPAZIO E DEL TEMPO — *Lo spazio ed il tempo sono infinitamente divisibili oppure vi sono, rispettivamente, una lunghezza ed una durata minima, delle quali non esiste alcun sottomultiplo?*

Sul « New Scientist » del 4 maggio 1978 (p. 291) è riportata la notizia che il dr. Robert Ehrlich, presidente del dipartimento di fisica presso l'università G. Mason del North Virginia, ha presentato ulteriore conferma

che la seconda ipotesi è quella più probabile, e che quindi spazio e tempo possono essere misurati solamente come multipli di unità finite.

Più precisamente, risulta che i tempi di vita di tutte le particelle elementari sono multipli di un intervallo minimo di tempo denominato « cronone », la cui durata è valutabile in 2×10^{-23} *sec.*

A ciò sembra corrispondere un'unità minima di lunghezza pari a $6{,}6 \times 10^{-16}$ *m.*

Da un punto di vista puramente teorico, si può osservare che si tratta di conclusioni inevitabili, purché si accetti la teoria einsteiniana secondo cui non esiste spazio assoluto, ma solo una materia discontinua spazialmente estesa, e si tenga conto della velocità della luce come della massima possibile.

Ciò infatti equivale a dire che non esistono intervalli spaziali comunque piccoli (minori, cioè, del diametro delle particelle elementari o, più in generale, di quel Dx in cui è presente la quantità minima di materia) e, dall'altra, che non esiste intervallo di tempo Dt minore di quello impiegato dalla luce per percorrere il segmento minimo Dx.

In altri termini, il fatto stesso che la velocità non possa essere infinita, presuppone che una durata non possa essere qualsivoglia infinitesima.

I risultati degli studi di Ehrlich confermano pertanto quanto il procedimento teorico era in grado di suggerire, e cioè il carattere dimensionale del tempo proprio della relatività einsteiniana, e l'esistenza di un cronotopo (a livello almeno delle particelle elementari) tale che in esso, così come non esiste di per sé spazio, ma materia spazialmente estesa, così non esiste obiettivamente tempo, ma materia temporalmente estesa.

E' ovvio, infatti, che, se esiste un Dt minimo, allora non è più consentito suddividere all'infinito l'attimo presente in istanti ancora più brevi (di cui gli uni, passati, corrispondenti ad un universo che non esiste più, e gli altri, futuri, appartenenti ad un universo che non esiste ancora) fino ad annullare la consistenza stessa del presente, e quindi il valore dell'osservazione come prova della presenza dell'essere.

E' lecito invece supporre che esista realmente un cronotopo anche a livello più generale, e cioè che l'intero universo costituito dalle particelle coesista in se stesso non solo all'interno del Dt presente, ma anche al suo esterno, con gli intervalli di tempo successivi e precedenti l'attimo di ora.

Fra le vie razionali che avvalorano questa conclusione, la più semplice ci pare la seguente: « se un intervallo di tempo passato non potesse coesistere (e non coesistesse di fatto) con l'intervallo successivo, non potrebbe essere giustificato il propagarsi dei fenomeni fisici nelle cose, i quali presuppongono appunto una continuità di presenza fisica sostanziale fra il passato (causa) e il futuro (effetto), nell'atto in cui l'uno determina l'altro ».

E' superfluo sottolineare l'interesse, anche e soprattutto filosofico, di queste ricerche sulla struttura fisica dello spazio e del tempo, che introducono ad una visione interamente nuova della sostanza delle cose.

[Giorgio Fabbri]

Recensioni di:

Alberto Boldorini
Carlo Fabrizio Carli
Filippo Garrone
Piero Stefani

LIBRI

SERGIO HESSEN: « VIRTÙ PLATONICHE E VIRTÙ EVANGELICHE » - Armando, Roma, 1978, pp. 116.

Recensire questo libro equivale, a parer nostro, a mostrarne la legittimità. Legittimità non significa necessariamente condivisione del contenuto. In più punti in verità non ci sarebbe facile allinearci con quanto l'autore viene affermando. Ciononostante, il tipo di indagine intrapreso da Hessen in questo suo libro del 1939 ci pare perfettamente legittimo anche se il tema proposto dal titolo non è affatto trattato — come parrebbe logico per i parametri culturali dominanti — in chiave rigorosamente storica. Il fatto è che per Hessen valgono ancora valutazioni basate sui significati intrinseci e sulla loro logica peculiare e non vincolati semplicemente all'accaduto, allo storicamente verificabile. In questa prospettiva il problema dell'« attualità » delle tematiche qui affrontate — preoccupazione centrale dell'ampia, ma piuttosto contorta e scarsamente illuminante, introduzione di Rosario Assunto — sembra quanto meno secondario; infatti il punto nodale è proprio quello di vedere se esiste una prospettiva basata non sulla storicità dell'accaduto, bensì sulle permanenti intime strutture di significato proprie dell'essere umano visto nella sua dimensione più autentica. In altri termini il parlare di virtù platoniche e di virtù evangeliche, senza calarsi nella situazione sociopolitica dell'Atene del IV secolo a.C. o della Palestina del I secolo, significa far appello a una dimensione che contenga fra i propri parametri qualcosa di non riducibile alla pura storicità.

« Nella chiesa coi santi, ed in taverna co' ghiottoni ». Platone impone un linguaggio, è lui a circoscrivere il terreno su cui ci si può intendere, su cui — e il verbo è d'obbligo — si può dialogare. Hessen accetta senza reticenze il piano proposto e inizia tranquillamente a parlarci di virtù, di parti dell'anima, di stato tripartito, ecc. non presentandoli certo come dogmi indiscutibili, ma neppure come qualcosa che si può comprendere solo alla luce di una minuziosa ricerca filologico-storica, ma al contrario come qualcosa che si può comprendere — platonicamente — facendo appello a potenzialità che sono in *interiore homine*.

L'esposizione di Hessen per quel che riguarda Platone privilegia la visione delle virtù così come appare nella *Repubblica*, visione incentrata sul rapporto tra la riassuntiva virtù della *dikaiosyne* (giustizia) e le sue parti costituite dalla *sofrosyne* (temperanza), l'*andreia* (coraggio), la *sofia* (nel testo resa con « saggezza », forse per metterne maggiormente in evidenza l'aspetto pratico, virtuoso non immediatamente presente nel termine « sapienza »). Come è ben noto la ricerca platonica su queste virtù è focalizzata sul rapporto omogeneo che intercorre tra « pubblico » e « privato »; infatti queste virtù sono proprie sia delle parti dell'anima che delle classi che costituiscono la perfetta *Politeia* plasmata ad immagine dell'intima struttura umana (solo più avanti all'epoca del *Timeo* e

delle *Leggi* il modello politico sarà ricercato nel divino reggimento del mondo della natura). Va subito detto che Hessen, pur riferendo correttamente i termini della questione, non si dimostra particolarmente attento alla dimensione politica del problema. Quel che l'interessa non è tanto il recupero della platonica (e non solo platonica) fondazione morale della politica, quanto quello che nel testo viene indicata come la dialettizzazione delle virtù, cioè la possibilità di trovare un nesso di integrazione che faccia delle molte virtù un'unica, sia pur articolata, virtù « ... ancorché siano molteplici e di diverso genere, tutte le virtù hanno un' unica e identica forma, a causa della quale esse sono virtù, e verso la quale è bene che guardi colui che deve rispondere a chi domanda di spiegare che cosa mai sia la virtù » (*Menone*, 72c). Ma perché questa dialettica positiva e integrativa possa aver luogo bisogna che le sue componenti (anche quella propria della parte meno elevata dell'anima, quella sensitiva) abbiano un'intrinseca positività, che il vizio derivi cioè dal loro abuso non dalla loro natura. Ecco perché all'autore sta particolarmente a cuore mostrare come non sia l'atteggiamento ascetico quello proprio di Platone: « Nonostante alcune oscillazioni verso l'ascetismo (...) Platone, che era deciso avversario di Antistene, il fondatore della scuola cinica, non prende questa strada. Particolarmente nel *Fedro* e nel *Filebo*, egli indica con chiarezza la seconda via, quella di vincere la sensualità e di combattere i sentimenti positivamente anziché distruggerli. In questo consiste la vera *sofrosyne*. I sentimenti devono essere vinti, ma conservati nell'anima non già espulsi: debbono essere trasformati non già soffocati in modo meccanico » (pp. 38-9). Non si possono organizzare i sentimenti senza elevarli, senza individuare uno scopo capace di dar loro un'unità di indirizzo e di movimento. La virtù della *sofrosyne*, se non vuole degenerare nell'ascetismo sterilmente negatore, deve incontrarsi dialetticamente con il coraggio; quest'ultimo, a sua volta, per non cadere nella stolta temerarietà, deve incontrarsi con la *sofia*, la quale, a sua volta, se non è inserita in quel tutto armonico che è la giustizia, può cadere nella pericolosa sottigliezza intellettuale di tipo sofistico. « Ogni virtù per poter rimanere se stessa » deve essere, nello stesso tempo, qualche altra cosa (temperanza-coraggio, e coraggio-saggezza), cioè deve essere unità dell'uno e dell'altro » (p. 47). Si tratta dunque di una dialettica positiva e integrativa che non procede per *via negationis* come quella di stampo hegeliano; probabilmente questo rifiuto avviene (ma questo lo diciamo noi non l'autore) perché una simile dialettica è inserita in un contesto gerarchico, e perciò finito lontanissimo dall'idea di superamento del « tutto » da parte dello stesso « tutto ».

Se questa in estrema sintesi è la visione platonica della virtù, quale rapporto intercorre tra essa e le virtù evangeliche che, diciamo subito, qui sono da intendersi come le virtù teologali di fede, speranza e carità? La risposta inizia con un riferimento non rigorosamente storico; infatti non si incomincia, come ci si potrebbe immaginare, dal pensiero di qualche padre della chiesa, bensì dal « platonismo cristiano » del Rinascimento così come risulta nell'affresco di Raffaello *Le tre virtù* che si trova nella *Stanza delle segnature* in Vaticano. Tre sono le figure rappresentate nell'affresco, la figura a destra di chi guarda tiene le briglie e simboleggia perciò la temperanza, la figura a sinistra che ha come emblema la testa di leone è palesemente simbolo del coraggio, la figura al centro, posta leggermente più in alto delle altre due, simboleggia la sapienza così come traspare dalla testa di Medusa che ha sul seno. La giustizia non ha una rappresentazione particolare, perché essa, secondo l'insegnamento platonico, è sintesi e pienezza delle altre virtù. Tradizionalmente ci si limitava a prendere nota di tutto ciò. Raffaello aveva diligentemente esposto la teoria platonica della virtù, ma ecco che uno studioso del valore e dell'acume di Edgar Wind

propone un'interpretazione più completa e suggestiva: egli «rivolse la sua attenzione al fatto che i putti dell'affresco, i quali erano stati sempre considerati come figure aventi solo un valore decorativo, simboleggiavano in realtà le virtù cristiane: nell'angolo a destra accanto alla figura della *temperanza*, il putto che indica il cielo con la mano simboleggia la *Speranza*; quello accanto alla figura del *Coraggio* rappresenta l'*amore del prossimo* (l'albero fruttifero con i fanciulli che raccolgono la frutta, e... il simbolo tradizionale, nella iconografia cristiana occidentale, della *Caritas*); gli altri due putti, ai lati della figura della *Sapienza*, stringono tra le mani i simboli tradizionali della *Fede* (lo specchio e la torcia)» (pp. 57-8). La prospettiva di Hessen, come ormai si intuisce, sarà proprio quella di vedere una corrispondenza tra virtù cristiane e virtù platoniche nel senso che le prime potranno dialettizzare positivamente le seconde. Ma tentando questa operazione si va inevitabilmente a sbattere contro una delle più formidabili muraglie della storia, quella dei rapporti tra cristianesimo e mondo classico, dell'«incontro - scontro» tra Atene e Gerusalemme. Di fronte a un simile enigma, ben più terribile di quello mortale proposto dalla Sfinge, si può uscire solo perdenti; e perdente ne esce, sia detto con tutta franchezza, anche Hessen. Cerchiamo di indicarne il perché, senza dimenticare però che uscire perdenti non significa aver prodotto qualcosa di totalmente inattendibile.

Innanzi tutto balza subito agli occhi che il capitolo quarto («le virtù evangeliche e l'antichità») è prevalentemente volto a sottolineare delle differenze tra la nuova prospettiva cristiana e l'antico orizzonte classico. Certo Hessen afferma anche che: «Queste nuove virtù, essendo divine, perché incarnate nel Figlio di Dio, sono nello stesso tempo eminentemente umane, anzi sono umane in grado maggiore che non le antiche virtù dell'uomo nobilitato sì, dallo Stato, ma anche chiuso nei limiti di questo, come comunità politico-culturale» (p. 61), ma anch'egli non può non vedere come questa «nuova umanità» in qualche modo si contrapponga all'«umanità» pagana. Il senso della storia, il ruolo dell'uomo non riconducibile alla natura, la speranza cristiana nella resurrezione dei morti, il senso cristiano dell'amore in cui Dio stesso *è* amore, la posizione centrale di quella *pistis* (fede) che in Platone stava a indicare il grado più basso e rozzo di conoscenza, sono altrettante radicali divergenze tra il mondo cristiano e quello classico. Tali e tante differenze — ci si chiede — non mettono in discussione la stessa possibilità di dialettizzazione di cui si sta andando in cerca? E ancora non saranno proprio queste radicali differenze quelle che ci devono sorreggere nella ricerca dello «specifico» cristiano delle virtù della fede, della speranza e della carità? Poniamo queste domande, si badi bene, non considerandole semplicemente retoriche, perché se fossero tali starebbe a significare che noi di fronte all'enigma di cui si è detto ci sentiremmo vincitori, mentre ci sentiamo perdenti anche se non sbaragliati su tutta la linea. Sta di fatto che secondo noi l'autore non sembra dare il peso dovuto alle domande sopra formulate, probabilmente a causa di una riflessione un po' troppo affrettata, da lui riservata al tema cruciale della centralità assunta dalla storia nella visione cristiana, centralità che in nessun modo significa culto filologico del passato, dato che al cuore della concezione cristiana della storia sta il paradosso secondo cui la storia trae tutta la sua importanza dal fatto di essere penetrata da una presenza ed essere chiamata a un destino non semplicemente storico. Hessen sembra invece toccare solo superficialmente il problema limitandosi a individuare le linee di una dialettizzazione delle virtù evangeliche capace di recuperare in sé le virtù platoniche e nel contempo di articolarsi internamente secondo l'ordine di speranza, amore e fede.

Per far questo l'autore rivolge la propria attenzione ad un'etica «autonoma» per mostrare come all'interno

di essa, in epoca cristiana non si possa prescindere dal riferimento gerarchico alle tre virtù evangeliche (cfr., p. 75). Così l'azione morale kantiana, tanto strettamente legata all'antica *sofrosyne* (anche nel possibile rischio di degenerare in ascetismo), non può darsi senza un intrinseco riferimento alla speranza: « "i postulati morali" di Kant non sono altro che la scoperta concettuale di quella triplice speranza che l'uomo, il quale "agisce per rispetto del dovere", sente ed esprime nel suo atto morale, spesso anche senza rendersene conto egli stesso: la speranza cioè che né la forza cieca della natura, né la forza del male trionferanno alla fine sulle azioni morali dell'uomo, e che tali azioni (seppure non in questo modo) saranno coronate in ultimo dal successo e dalla felicità, e inoltre, che tutto quanto l'uomo compie, ascoltando la voce del dovere, non potrà andar perduto, ma sarà consacrato nei secoli e moltiplicato nel processo della comune edificazione del regno di Dio da parte di "tutti gli uomini di buona volontà". Ma l'essenza della speranza evangelica sta appunto qui » (p. 80). Per evitare di cadere nell'ascetismo, questa moderna *sofrosyne* intrisa di speranza, deve incontrarsi con la *caritas*. La morale del dovere dunque non sorretta dall'amore del prossimo cade in un rigorismo formalistico, mentre staccandosi completamente dalla suprema vista dell'amore può arrivare fino alla morale senza pietà del superuomo. L'amore da parte sua è legato al coraggio, in quanto vittoria sulla paura. In queste pagine l'autore ricorre più e più volte al magistero di Dostoewskij riferendosi in particolare ad alcuni discorsi dello starets Zosima dei *Fratelli Karamazov*: « Che non vi opprima, nella vostra azione, il peccato degli uomini; non abbiate paura che il peccato cancelli le vostre azioni e che le renda inutili. Non dite il peccato è forte, il vizio è forte, l'ambiente peccaminoso è forte, e noi siamo soli e impotenti, l'ambiente cattivo perderà noi e renderà vane le nostre buone azioni. Figli, evitate una tale disperazione, essa è mancanza di speranza e pigrizia del cuore » (pp. 84-5). Ma anche l'amore se staccato dalla fede può degenerare deformandosi in compassione indulgente, anzi in una pietà che in definitiva prova ribrezzo dello stesso uomo verso cui si rivolge, così come viene mirabilmente illustrato dalla parabola del « Grande Inquisitore » interpretata da Hessen in chiave squisitamente schopenhaueriana, non più amore attivo del prossimo, ma pietà spersonalizzata nei confronti dell'umanità. E' il senso di quest'amore attivo (su cui tanto insisteva lo starets Zosima, è solo per suo mezzo, infatti, che ci si può convincere dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima) a far sì che la *caritas*, pur nata al polo opposto, riassuma in sé lo slancio dell'*eros* classico: « Il momento creativo contenuto nell'amore del prossimo, apre al cristianesimo la possibilità di accettare la cultura antica e, contemporaneamente, le classiche virtù dell'antichità, il cui stretto legame con l'*Eros* era stato meravigliosamente rivelato da Platone » (p. 92). Ma già si intuisce che l'amore attivo non può sussistere in questo suo slancio salvatore se non si incontra, come aveva preannunciato Zosima, con la fede: « L'amore e la fede si trovano quindi in un rapporto veramente dialettico. L'amore "si salva" quale vera *agape* evangelica, solo se in esso traspare la fede. In questo risiede il vero significato dell'insegnamento dell'apostolo Paolo: "L'uomo è giustificato dalla fede senza le opere della legge"... la fede che è la pienezza delle virtù evangeliche, contiene in sé, come momento essenziale l'amore; in caso diverso essa cessa di essere vita di Dio e si deforma in una verbale professione di morti concetti su Dio... Perciò, ha detto giustamente Lutero che le opere buone sorgano di per sé stesse, quali sintomi e suo frutto, dalla vera fede » (p. 94).

E così, paradossalmente, non nel nome di un Ficino ma in quello di un Lutero nemico della classicità — « sono stato costretto a imparare la sofistica, come Daniele dovette imparare la lingua caldea e Giuseppe l'egiziana » *Ti-*

schreden 143) — si chiude questo saggio volto a trovare una linea di continuità tra classicità e cristianesimo. Si chiude all'insegna della fede come più alta (anche se non più grande) tra le virtù evangeliche. Ci chiediamo però se non sia stata proprio questa tendenza a vedere nelle virtù teologali una « immutabile ed eterna » tripolarità gerarchica positivamente dialettica a rendere possibile questo tentativo di mediazione. L'autore infatti, a un certo punto del suo saggio, si lascia andare a questa opinabile affermazione: « Nelle lettere dell'apostolo Paolo si rivela con particolare chiarezza questa nuova triade di fede, speranza e carità, che durerà in tutta la sua potenza anche "quando la perfezione sarà venuta", e quando si sarà visto non "per ispecchio, in enimma", ma "a faccia a faccia" (p. 55). Ora tutto ciò segna già una modificazione profonda, ma comunque recuperabile, rispetto all'orizzonte classico, ma quale frattura comporterà il recepire le frasi paoline nella loro inequivocabile portata (cfr. 1 Cor., 13, 8-12) secondo cui all' avvento del regno sarà solo la carità a rimanere? Definire Dio amore (1 Giov., 4, 8) significa molto più vederlo come potenza salvatrice che come essere immutabile e ciò implica una tensione verso una sospirata e sperata trasformazione (« Carissimi, già adesso siamo figli di Dio, e ancora non si è manifestato quel che saremo. Sappiamo che quando si manifesterà saremo simili a lui perché lo vedremo qual è » 1 Giov., 3, 2) in base alla quale è ben difficile salvare questa continuità nel superamento di cui si è andati alla ricerca.

In conclusione può sembrare che da parte nostra si sia dimenticato quanto all'inizio si era presentato come lo scopo principale della recensione (mostrare la legittimità di questo tipo di procedere), eppure crediamo che, non foss'altro per le domande che pone, si sia chiaramente visto quanto sia fecondo il muoversi in un ambito non completamente circoscrivibile nel « filologico ».

P. S.

CLAUDE-JEAN BERTRAND: « LES EGLISES AUX ETATS-UNIS », Presses Universitaires de France, Paris 1975, pp. 126.

In America la religione è strettamente legata alla storia del paese. Sin dalle origini, la filosofia nazionale e i movimenti popolari hanno dato una fisionomia ai vari momenti religiosi. Giudaismo, cristianesimo cattolico e protestante, insieme mescolati, servono a fare meglio capire la vita degli Stati Uniti.

Queste religioni si sono trovate spesso in antagonismo, pur coesistendo in qualche modo, ma il loro contributo alla formazione dialettica dell'ideologia americana è stato preponderante in ogni tempo, ora in una regione ora nell'altra. In effetti, in genere il cittadino americano che crede in Dio vive nella certezza che la sua fede è di per sé un bene inestimabile. Anzi, questo bene accresce la sua rispettabilità di buon cittadino, a vantaggio della prosperità nazionale. Per gli uni, la fede significa maggiore alacrità nel lavoro, migliore benessere economico e spirituale; per gli altri, maggiore ordine nella libertà e nella democrazia.

Per tutti i credenti, la religione serve a edificare quel « Regno di Dio sulla Terra » che è l'ambizione delle Sacre Scritture ed è alla base del sogno americano di una vita fortemente improntata alla buona volontà di piegare gli avvenimenti a misura d'uomo.

Religione e patriottismo spesso si uniscono nella storia degli Stati Uniti d'America, cosicché tutte le feste nazionali hanno sempre un più o meno remoto sapore religioso. Così è, quindi, anche per il vocabolario del popolo, per il mondo delle arti e delle lettere americane. In un modo o nell'altro, secondo i tempi e le circostanze, le Chiese americane hanno via via incoraggiato il puritanesimo, il manicheismo, il razzismo; e poi il culto del successo materiale e individuale, la

crescita del capitalismo e dell'imperialismo. Hanno tuttavia favorito anche il non-conformismo, il senso della libertà di opinione, l'attivismo, il dinamismo, l'inventiva, lo scambio culturale oltre che economico.

Per il cittadino, ancora, è importante classificarsi protestante, o cattolico, o ebreo, appartenere ad un gruppo religioso, seguire un codice accettato in comunità con altri compagni di fede, nello stesso modo in cui ci si definisce politicamente, repubblicano o democratico. La facoltà di scelta, e secondo tutte le variazioni possibili, ha dato pertanto origine ad un numero considerevole di movimenti e denominazioni religiose, in quantità sorprendente nel paese considerato economicamente e tecnologicamente il più prospero del mondo. E, ciononostante, è lecito chiedersi se accanto al sincretismo, all' utilitarismo, alla secolarizzazione prorompente, la caratterizzazione della religione in senso nazionalistico sia compatibile con una vera fede nella realtà trascendente. Non può essere che dietro la facciata religiosa vi sia una irreligione diffusa a tutti i livelli? E' con questa perplessità che l'autore conduce questo interessante studio. E il suo esame si rivolge con insistenza alla storia americana ed alle sue particolarità, rilevando, per esempio, che negli Stati Uniti non vi furono mai guerre religiose, né persecuzioni, massacri per motivi di fede, se non in casi del tutto sporadici.

Tuttavia vi è stato, ed in parte esiste tuttora in America, uno strisciante sentimento anticattolico e, in misura molto minore, una certa avversione antisemita. C'è da notare, però, che l'americanizzazione degli ebrei e dei cattolici e la loro continua crescita sociale hanno attenuato la xenofobia, pur avendo causato il giustificato timore in certi circoli protestanti della perdita di una antica e tradizionale egemonia del ceppo anglosassone. Indubbiamente ora la stampa, l'intelligentia, l'élite dirigenziale e il possesso dei mass-media della vita americana sono appannaggio dell'elemento culturale ebraico; mentre anche i cattolici, famiglia Kennedy in testa, hanno accentuato la loro influenza politica negli affari politici. Ovunque, però, vi è un diffuso scetticismo, accentuatosi in questi ultimi anni: e ancora una volta l'indebolimento della fede nei valori dello stato è andato di pari passo con la sfiducia nella religione.

Economicamente, le Chiese americane, aiutate parzialmente dallo stato, non stanno male. Anzi, gestiscono imprese commerciali e amministrano le loro proprietà in giri d'affari abbastanza fruttiferi. Socialmente, la maggior parte di esse costituisce una forza morale che ha la sua incidenza sulle strutture socio-economiche del paese. Hanno, politicamente, un carattere nettamente conservatore. Si ebbe, sì, un movimento contestatore e progressista negli anni '60, quando giovani cristiani ed ebrei mostrarono la loro disapprovazione per le « ingiusizie » della società e, come risultato, le Chiese furono attaccate sia da destra come sempre (il grosso capitale massonico) sia da sinistra.

Altrimenti, le Chiese americane hanno sempre mantenuto un atteggiamento di tolleranza rispetto ai grossi problemi morali del nostro tempo — divorzio, rapporti prematrimoniali, aborto —. E' vero che i cattolici, più dei protestanti, propendono per una linea meno permissiva, ma tanto i cattolici che i protestanti si trovano d'accordo nel condannare, ad esempio, omosessualità, pornografia, droga; e sono uniti, in genere, in un atteggiamento di riprovazione contro il razzismo, come uniti furono, pochi anni or sono, contro la guerra del Vietnam.

Le opinioni cambiano con i tempi. In origine, le Chiese americane consideravano i negri esseri inferiori. Poi, negli stati del Sud centinaia di pastori, battisti e metodisti, furono aspramente ripresi dalle rispettive autorità ecclesiastiche avendo tentato di mantenere la segregazione. Ma ciò avvenne soltanto dopo la seconda guerra mondiale.

Attualmente, la forte tendenza secolarizzante in America ha alquanto allontanato le giovani generazioni dalle

Chiese, come avviene, del resto, in tante altre parti dell'occidente. E, nonostante i loro sforzi, le chiese cosiddette «liberali» non hanno avuto successo nell'opera di ricupero dei fedeli. Il loro attaccamento a una vecchia mitologia americana, ad una teologia semplice e dogmatica, nonché l'esercizio di una ferma disciplina e dell'esclusivismo sono stati, al contrario, dispersivi. Psicologicamente, l'isolamento dell'individuo in una massa in continuo aumento, la delusione di fronte all'impossibilità della scienza e della tecnica a risolvere i problemi dell'umanità, la frustrazione dovuta alla mancanza di felicità, nonostante il vasto benessere materiale e la tolleranza d'opinione, hanno continuato ad accrescere nei cittadini il ricorso alla violenza e all'apatia sociale, piuttosto che spingerli a ricercare i valori spirituali e il senso dell'esistenza nella religione. Come da noi, si è registrato un ritorno, invece, al fascino dell'occulto, del misterioso, dell'irrazionale, della magia, dell'extra-umano, alla curiosità per le religioni orientali, all'interesse nella superstizione e nei miti pagani, al senso del divino derivato dall'alterazione psichica provocata dalla droga.

In un paese come gli Stati Uniti d' America senza tradizioni atee o decisamente anticlericali, e dove una tradizione individualistica e antirivoluzionaria rifiuta la rivoluzione politica, è anche normale che le angosce esistenziali possano trovare una espressione più o meno religiosa. Ciò spiega il pullulare delle sette. Tuttavia, da lungo tempo, sette protestanti hanno affrontato gli stessi avversari, unite in una quantità di imprese analoghe, evolvendosi verso una teologia, una liturgia, un tipo di governo comune. Tale tendenza è stata favorita, pare, dall'analfabetismo teologico e dall'integrazione linguistica e sociale degli immigranti. E, scrive l'autore, «en l'absence de persécution, même les cultes voient leurs originalités s'atténuer» (p. 118). Ciò spiega, nell'opinione pubblica, anche il tentato accostamento con il mondo cattolico, specie dopo la fiducia sorta in seguito agli esiti del secondo Concilio Vaticano.

Enumerare tutte le sette e denominazioni religiose negli Stati Uniti è compito non facile. Comunque, esse risentono e riflettono sempre le molte distinzioni sociali, etniche, razziali.

Le più importanti chiese rimangono quella ebraica, in quanto cultura d'élite, non solo per i sei milioni di ebrei americani, quella Cattolica Romana, con circa cinquanta milioni di fedeli, e quella protestante che, dai luterani agli episcopalisti, metodisti, battisti, presbiteriani, congregazionalisti, quacqueri, ortodossi, pentecostisti, avventisti, ecc., radunano circa 150 milioni di fedeli.

In percentuale sulla popolazione totale si ha il 3,2% di ebrei, il 25,7% di cattolici, il 66,2% di protestanti. Il resto va suddiviso fra seguaci di altre religioni e gli atei che tali si dichiarano.

Fra i culti paracristiani vi sono circa 3 milioni di americani che si professano testimoni di Géova, Mormoni, Christian Scientists, Unitari-universalisti, Musulmani, Buddisti, ecc. Fondamentalmente, Lutero, Calvino e la Chiesa anglicana si ritrovano all'origine dell'istituto religioso negli Usa. Ma il pieno risveglio ardentemente religioso coincise con la rivoluzione americana, dopo il periodo coloniale, da parte dei discendenti diretti dei puritani.

Contro la tirannia britannica, sia in politica che in religione, vi fu la disponibilità dei vasti spazi a stimolare l'individualismo e l'antiautoritarismo in una versione ottimistica dell'uomo e della democrazia. In seguito, spettò a nuovi immigrati dare una connotazione particolare del senso religioso con l'arrivo degli ebrei dal centro-Europa, dei Luterani dai paesi tedeschi e scandinavi e infine dei cattolici, dall'Irlanda e dai paesi latini.

Con l'industrializzazione avanzata il liberalismo teologico divenne maggiormente conservatore. Poi, dall'inizio di questo secolo in avanti, l'azione delle chiese ebbe un contatto sempre più

stretto con la predicazione del vangelo sociale ravvisandovi l'opportunità, di volta in volta, di intervenire in Europa e altrove nel mondo per il ripristino del principio di libertà.

Oggi, in America vi sono 328.000 chiese, fra grandi e piccole; né si può parlare di cristianesimo nel mondo senza tener conto della Chiesa americana e della sua importanza. Nel periodo puritano (XVII e XVIII secolo), nel periodo metodista (XIX secolo) e nel periodo attuale, che potremmo definire pluralistico, sia che si tratti di combattere contro lo schiavismo o contro l'ingiustizia sociale, le chiese americane hanno sempre partecipato attivamente alle lotte politiche, rivoluzionarie o reazionarie. Come l'autore sottolinea in apertura: « Si en Amerique la religion n'a jamais été répudiée, c'est que les Eglises ont su s' adapter à la contrée et à ses habitants » (p. 4). La religione viene incoraggiata perché rende un buon servizio all'individuo e alla società, a un concetto ottimistico circa le capacità dell'uomo; è attiva, pietista, puritana, socievole, democratica. Mantiene, così, una comunità di intenti in carattere con la Weltanschauung del cittadino americano medio, svolgendo una funzione altamente stabilizzatrice della società statunitense.

F. G.

AA.VV.: « I LIMITI CULTURALI DELLA CIVILTA' TECNOLOGICA », Prefazione di Mario Pedini, Edizioni Ares, Milano 1976, pp. 196.

« Da pagine come queste possono nascere finalmente le condizioni perché l'uomo debba non essere né l'*homunculus* faustiano né il superuomo di Nietzsche, ma il nuovo uomo cristiano che finalizza il sapere a creare un'umanità che, proprio perché libera nelle sue espressioni, intercambiabile nei suoi popoli, può portare oggi il livello dei suoi contenuti civili a più alta tensione ». Così conclude Mario Pedini la prefazione, riassumendo in poche parole le finalità del libro, suddiviso in quattro parti. La prima (« proposte ») è costituita dagli interventi di Sergio Cotta e di Friederich Tenbruck, che auspicano una rigenerazione culturale. Il primo precisa come il nostro tempo, di cui si dice tanto male, possa giustificarsi nel suo stesso profilo di tipica confezionata civiltà, più indotta che attivante, produttiva e consumistica, creata dal razionalismo, appoggiata obbligatoriamente alla scienza e alla tecnica, alle comunicazioni e agli spostamenti rapidi: al benessere materiale. Si tratta di una civiltà ispirata ad una energia in crescita vertiginosa, detta tecnologica, la quale può venir così riassunta: « inventare - produrre - render felici » (p. 23). Se poi la felicità non c'è, è un altro discorso. Infatti, gli aspetti negativi si vedono proprio in questa ultima proposizione, poiché l'*homo faber* ha avuto il sopravvento sull'*homo sapiens*, e il *divenire*, per dirla filosoficamente, ha travolto l'*essere*. Nel mondo « umano » l'incomunicabilità e la mancanza di comprensione reciproca è un diretto risultato dell'utilitarismo e del relativismo, dove il *dogma* ha la meglio sulla doxa; nel « mondo fisico », la natura stravolta minaccia di creare un ambiente in cui la vita è impossibile. In tal modo, la civiltà tecnologica appare totalitaria nella sua violenta imposizione di una catastrofe materiale e spirituale.

Il secondo intervento, quello del Tenbruck, ribadisce il concetto precedente, analizzando il processo della scoperta scientifica e, insieme, il meccanismo dal quale ha avuto sviluppo il nostro tipo di civiltà con i suoi genuini splendori e i suoi valori perduti. Il Tenbruck conclude con l'impossibilità della scienza di risolvere da sola i problemi creati dall'iniziativa incontrollata dell'uomo.

La seconda parte (« ricerca ») contiene soltanto un lungo intervento di Claudio Finzi il quale fa una panora-

mica storico-filosofico-scientifica sui risultati di una indagine condotta da alcuni gruppi di studenti europei sul tema della tecnologia. Qui, dopo avere citato le varie definizioni fornite dai diversi gruppi di studenti, il Finzi si sofferma su quella esposta dal gruppo germanico: « società tecnologica è quella in cui la tecnica esce dal posto che le è riservato e proprio nella scala e nell'armonia delle attività umane, per diventare invece centro e fulcro non solo dell'agire, bensì di tutta la vita dell'uomo » (p. 49). Si tratta di una società deforme, distorta nel suo intimo, « unidimensionale », che rifiuta e impedisce sostanzialmente ogni tipo di attività contemplativa. Per il gruppo di studio di Grenoble, la tecnica è infatti diventata addirittura « magica », avendo avuto il sopravvento su ogni altro sentimento di carità. Il gruppo di Londra mette l'accento sulla presenza ridondante ed egemonica delle macchine, sull'artificialità che ha sostituito la naturalità, sul fallimento di quel mondo di pace ed armonia auspicato da un mito millenario. Parimenti, la « demonicità » della tecnica, la sua strumentalità come vizio fondamentale culturale, vengono evidenziate dal gruppo di lavoro austriaco: si è al punto in cui l'uomo non riesce più a dominare le macchine. Accanto al miglioramento delle comodità e dei mezzi di conoscenza scientifici, occorre infatti considerare l'alto costo di tutto l'apparato tecnico, la manipolazione delle coscienze, la dispersione delle culture, la superficialità, lo svilimento, il barbaro condizionamento degli stimoli visivi e uditivi da parte delle varie pubblicità e propagande economico-politico-sociali.

Quali sono, pertanto, i valori della società tecnologica? Un confuso pluralismo di elementi contraddittori, la relatività, sofistica, di tutte le opinioni, l'individualismo (gruppo olandesi), elementi che concorrono a demolire sistematicamente l'unità familiare, ridotta a livello di attività commerciale (gruppo inglese), ovvero al modello industriale applicato a tutte le altre manifestazioni umane. Conseguenza ne è il crollo delle strutture morali, l'insicurezza del comportamento sociale, lo sbandamento di un mondo che non conosce più le regole del gioco, caratterizzato da carenze morali e spirituali, dal « collettivismo da formicaio » (p. 79).

Come definire oggi la cultura? Per il gruppo di Palermo, è ormai assodato che « progresso » e « cultura » sono due cose diverse; per quello di Bonn, la cultura si sovrappone alla natura; per Johannes Messner, del gruppo austriaco, « la cultura è lo sviluppo delle singole personalità nell'ambito di una comunità » e comprende « in maniera inscindibile gli aspetti sociali, materiali e spirituali », per cui « è lecito parlare di cultura nel senso di realizzazione di valori » — « a un popolo la sua personalità... la forma intrinseca che lo distingue dagli altri rendendolo unico e irripetibile » (p. 85). Per il gruppo belga, cultura e civilizzazione sono fattori intimamente legati; mentre, per il gruppo portoghese, la cultura è « il substrato di valori che sorregge gli elementi di una determinata civilizzazione » (p. 87), concedendo fondamentale importanza alla tradizione. Per gli irlandesi, infine, cultura è tutto ciò che l'uomo « crede, pensa o fa, patrimonio di una comunità esistente » (p. 87). Il relatore Claudio Finzi sottolinea, inoltre, l'unità evolutiva dell'Europa secondo la linea Grecia-Roma-Cristianesimo, ma senza trascurare gli apporti celtico (sogno, sentimento, misticismo), germanico (diritto comune, onore, fedeltà), ed ancora quelli arabi, slavi, orientali, fino al blocco traumatico della civiltà causato dall'Illuminismo, con il susseguente sconvolgimento dei valori in senso materialistico preparato, prima ancora, dalla Riforma. Durante l'esame della questione, gli unici studenti disposti a riconoscere un valore di riscatto della persona, nell'Illuminismo, sono gli studenti del gruppo belga. Per tutti, diagnosticata la causa dell'attuale male sociale, ci si è accorti quanto diventi difficile la terapia; qui, ed è discutibile, individuata nel risanamento ecologico, nel soffocamento demografico, nella necessità di trovare una soluzione su scala europea mediante la

sua preconizzata unione storica, nella revisione dei valori dell'uomo, oggi a metà strada tra tecnologia in grado di ulteriore sviluppo e ritorno (utopistico) all'antico. Anche la Chiesa, secondo il gruppo di lingua tedesca, dovrebbe abbandonare le posizioni di una religione secolarizzata. Invece, occorrerebbe accettare il suggerimento dei gruppi londinese, francese, austriaco, che auspicano la rivalutazione del principio della famiglia come primo passo per la ricostruzione positiva della società.

La terza parte si apre con una critica dello scientismo da parte di E. de Jonghe. Egli, infatti, evidenzia l'incompatibilità fra cultura e società tecnologica, il loro rapporto di tensione, la minaccia costante diretta all'uomo, « materia prima manipolata secondo i fini indicati dai suoi padroni » (p. 119), sottoposto a molteplici condizionamenti, anche biochimici e biologici. Una via di salvezza potrebbe essere il « sottrarsi al controllo autoritario delle forze economiche dominanti » (p. 133); ma non ci possono essere risposte ottimistiche agli interrogativi del nostro tempo: « sarà il potere politico a decidere fino a che punto saranno tollerati esperimenti che toccano tutta la popolazione » (p. 140).

Segue Johann Millendorfer, il quale ricorda le previsioni profetiche della recente letteratura circa il deterioramento dei rapporti umani e la reificazione dell'uomo. Secondo questo studioso, un programma per la sopravvivenza potrebbe essere imperniato su tre fasi: adattamento della tecnologia esistente per diminuire l'inquinamento, in un tempo di dieci anni; nuovi tipi di produzione rivolta alla *qualità* di vita, tempo 20 anni; nuove idee di progresso in una profonda trasformazione spirituale, tempo 40 anni. La meta: una visione nuovamente idealistica e romantica. Segue, da parte di Rafael Gòmez Pérez, una breve panoramica filosofica sull'*essere* e il *fare*. Egli cita le considerazioni di Heidegger riguardo le profezie di Nietzsche: « la verità come aspettativa del non-occultamento dell'essere non può trovare alloggio dove si ha la fretta di *ordinare* tecnicamente il mondo » (p. 166). Auspica, pertanto, un ritorno alla metafisica, « scuola di lucidità e di umiltà allo stesso tempo » (p. 173): solo dall'*interno* l'uomo può essere salvato.

La quarta e ultima parte porta nuovamente la firma di S. Cotta che puntualizza la non-accettazione, appetto la civiltà tecnologica, delle due posizioni estreme, di inconsulta approvazione e di rigetto incondizionato. Invece, si è optato per la via della Comprensione e della ricerca: ne è rimasto l'impegno a rendere l'uomo più felice nel suo nuovo ambiente tecnologico. Oggi l'uomo viene come separato dalla sua natura, dal suo passato, convogliato a forza verso interessi materiali che lo sovrastano, « esposto come non mai alla massificazione e al conformismo » (p. 186), privato di una guida interiore, manipolato in lungo e in largo, insidiato in ogni aspetto della sua vita, ridotto quasi ad un automa. Si tratta, ora, di ritornare al valore integrale dell'uomo, ripristinato nella sua dignità totale.

F. G.

GERTRUD VON LE FORT: « IO CANTO A TE, MIA CHIESA », edizioni Città Armoniosa, Reggio Emilia, 1978, pp. 91, L. 1800.

Assai più nota altrove che non in Italia, Gertrud von le Fort ha tuttavia anche da noi il suo pubblico di lettori, non foss'altro che per il romanzo breve « L'ultima al patibolo » che fu persino ristampato in una diffusissima collana di libri tascabili.

« L'ultima al patibolo », pur nella libertà dell'invenzione romanzesca, rievocava il martirio delle sedici carmelitane di Compiègne, ghigliottinate dai rivoluzionari il 17 luglio 1794 e beatificate da S. Pio X il 27 maggio 1906, traendo ulteriore celebrità dal

fatto che Georges Bernanos ne ricavò, giusto trent'anni fa, quei « Dialoghi delle Carmelitane » che furono il suo ultimo lavoro, nato come sceneggiatura cinematografica e poi trasformato in fortunata opera teatrale da Marcelle Tassencourt e da Albert Beguin.

Beninteso la von le Fort scrisse moltissimo altro (romanzi, novelle, volumi di saggistica filosofico-religiosa), ma ella rimane soprattutto — per quanto questo aspetto sia stato deplorevolmente trascurato in Italia a causa della completa sordità dell'allora imperante estetica neoidealistica, massime crociana, nei confronti della poesia religiosa — una poetessa, anzi una delle voci più alte della lirica contemporanea.

Di grande bellezza sono gli « Inni alla Germania » pubblicati nel 1932, ma il vertice della sua poesia è costituito dagli « Inni alla Chiesa » che, nel loro limpido e purissimo ermetismo, rappresentano, senza alcun dubbio, uno dei culminanti approdi della letteratura nella prima metà del secolo.

Gli « Inni alla Chiesa » furono pubblicati nel 1947 dalla casa editrice Morcelliana a cura del germanista Rodolfo Paoli, che tuttavia li aveva tradotti negli anni della guerra, ancor prima, cioè, che la poetessa ne curasse la sistemazione definitiva.

Passati più di trent'anni e divenuto il piccolo libro esaurito ed anzi introvabile, le edizioni *Città Armoniosa* ripropongono oggi assai opportunamente la raccolta, sotto il titolo « Io canto a te mia Chiesa », con l'aggiunta delle « Litanie alla Regina Pacis » che vengono tradotte per la prima volta nella nostra lingua.

« Questi inni alla Chiesa — scrisse Gertrud von le Fort come introduzione al volume — rappresentano un colloquio. Dio risponde per bocca della santa Chiesa all'anima protesa verso di Lui. L'anima ancora profondamente imprigionata in sé ode dapprima questa voce nelle sue meditazioni come la stupefacente e terrificante rivelazione della realtà soprannaturale, illimitata, e dell'amore della Chiesa. Nell'intimo dell'anima si svolge una lotta che si conclude con la sua dedizione fiduciosa alla realtà soprannaturale e all'amore della Chiesa. Soltanto ora questa può venir conosciuta, amata e ammirata dall'anima. Lo spavento si muta in gratitudine e giubilo. La santa Chiesa comincia a parlare direttamente all'anima, a chiarirle la sua natura e a guidarla tra i beatificanti misteri divini a lei affidati. A questo punto la voce dell'anima svanisce sempre più, sinché, unita perfettamente alla santa Chiesa, ascolta soltanto la sua voce ».

Per comprendere compiutamente il clima spirituale in cui nascono gli *Inni*, occorre, d'altronde, ricordare che la von le Fort, nata nel 1876 da una famiglia di ferventi ugonotti e divenuta la discepola prediletta del grande teologo protestante E. Troeltsch, si convertì al cattolicesimo nel 1924, ormai prossima alla cinquantina.

La strada della conversione non fu piana ed indolore, ebbe anzi il suo momento drammatico nel dover rinunciare alla ricerca di un personale e diretto contatto con Cristo, e nell'accettazione della funzione mediatrice della Chiesa.

Gli *Inni* risalgono appunto agli anni immediatamente prossimi alla conversione e forse il loro *prologo* è persino precedente alla definitiva accettazione del dogma cattolico; in essi è registrato quel dramma, ma anche la sua luminosa soluzione: « Che terribile è la legge della fede, / che ponesti. / ... I miei piedi vi scivolano come sopra un colle gelato. / E il mio spirito vi si frange come sopra rocce di vetro. / ... M'imponi di spengere l'unica mia luce / e di rianimarla con le tenebre della notte ».

E nel dialogo con l'anima, risponde la voce della Chiesa: « Quel ch'io distruggo, non è distrutto / e quel che piego nella polvere, lo elevo! / Son spietata con te e crudele / per eccesso di pietà e misericordia: Ti ho accecato per annientare i tuoi limiti. / Ho gettato la mia ombra su di te, / perché non trovassi più i tuoi confini... ».

L'intima lotta s'è ormai placata e la pace che n'è seguita s'è fatta piat-

taforma di salda fede, s'è trasformata in vittoria anche umana; tanto che, anni più tardi, la poetessa potrà sanzionarla, rivolgendo all'Umiltà questi versi: « Quando mi arresi a Dio, / entrasti nella mia vita. / Eri debole e delicata, / io ti ho curato / come si curano i deboli: / Tu sei diventata grande, io piccola ».

Negli *Inni alla Chiesa* la von le Fort manifesta compiutamente quelle che sono le due costanti del suo pensiero, la profonda visione teologica della storia dell'uomo — peraltro così chiaramente evidente anche nei suoi romanzi e racconti, scritti, per così dire, *sub specie aeternitatis* —, e l'amore per il simbolo nel significato che esso ebbe nel medioevo (basti pensare alla mirabile sintesi restituitacene dal « Rationale Divinorum Officiorum » di Durando di Mende) e conserva ancor oggi nella liturgia.

Ed effettivamente di fronte al linguaggio simbolico che, insistiamo, Gertrud von le Fort sa catafrarre magistralmente nell'assoluta limpidezza del cristallo e dell'acqua diafana, la nostra mente prova quel sentimento di smarrimento e di pace e di pienezza spirituale che già sottolineava Paul Claudel, presentando gli *Inni* ai terrori francesi: « Questi grandi versi accorrono dal fondo dell'orizzonte come onde che il vento del nord sospinge verso di noi con violenza e maestà, l'una appresso all'altra ».

Certo; eppure questi stessi versi assumono oggi il significato prioritario di un doveroso richiamo all'amore verso la Chiesa che in tanti animi si è andato affievolendo, offuscando.

La Chiesa, riflessa nel cosmico ordine dei suoi riti e nelle scansioni dell'anno liturgico, dall'Avvento alla festività di Cristo Re, è cantata *Città* e *Sposa Verginale, Madre* e *Signore, Guida* e *Consolatrice*: davvero i versi degli *Inni* sembrano riannodarsi — e prolungare nel tempo, il nostro tempo — a quello splendido patrimonio innologico della Chiesa nascente, del primo millennio della storia cristiana, che Hugo Rahner raccolse anni addietro nel suo indimenticabile volume, « Mater Ecclesia ».

Come quelli, gli *Inni* di Gertrud von le Fort hanno il potere di far riecheggiare nei nostri animi le grandi parole agostiniane: « Chi vi ha generato, voi, ai quali io parlo, che siete le membra di Cristo? Sento la voce del vostro cuore: la madre Chiesa ».

c. f. c.

« RELAZIONI DI UN PELLEGRINO », da un manoscritto del Monte Athos, a cura di Divo Barsotti, Libreria Editrice Fiorentina, 1978, pp. 127, L. 1500.

Più noto col titolo « Racconti di un pellegrino russo », questo piccolo volume costituisce — com'è ben noto — una delle vette della spiritualità russa, ed uno dei più affascinanti libri che siano mai stati scritti.

Le *Relazioni* ripropongono, dopo trentadue anni, la prima traduzione italiana che del memorabile testo approntò Divo Barsotti, dotto ed appassionato studioso della religiosità orientale, al quale dobbiamo, fra l'altro, il denso profilo del « Cristianesimo russo » e l'amorevole edizione di quella gemma della letteratura di pietà che è la « Vita di San Tichon di Sadonsk ».

Dopo quella prima pubblicazione, che veniva a colmare un'imperdonabile lacuna della cultura nazionale, sono frattanto apparse nella nostra lingua altre quattro edizioni dei « Racconti di un pellegrino russo », ultima e culminante, per eleganza tipografica e completezza del testo, includente anche i tre *racconti* che costituiscono la seconda parte dell'opera ed un'appendice di mirabili testi patristici, quella curata nel 1973, con la sua magistrale finezza, da Cristina Campo per l'editore Rusconi.

La versione di Divo Barsotti si limita a presentare le prime quattro *relazioni* stampate inizialmente intorno al 1860 a Kazan, in un'edizione oggi inaccessibile agli stessi specialisti, sotto l'intestazione « Candidi racconti di un

pellegrino al suo padre spirituale ».

Tuttavia la circostanza non deve essere valutata come seriamente limitativa, perché il vero, irripetibile valore del testo è tutto nella prima parte, in quella freschezza di linguaggio, in quella disarmante semplicità, in quell' incantata restituzione della vita ascetica condotta nell'incessante itinerare attraverso l'immensità della steppa e della campagna siberiana, doti che non è più possibile ritrovare nei tre racconti aggiunti nell'edizione del 1881 e rivelanti una preparazione teologica, ma anche una certa scolasticità ed un intento edificante che erano sicuramente estranei all'anonimo autore.

Questi resta tuttora ignoto, ma certamente esistette — giacché è proprio inammissibile ritenere, ipotesi che pure qualcuno ha avanzato, che l'opera fosse *inventata* da un dotto monaco con intenti devozionali —, ed anzi è possibile collocare temporalmente l'estensione delle *Relazioni* alla metà del secolo, fino a circoscriverne la data tra la Guerra di Crimea e la liberazione dei servi della gleba.

A questo proposito, sono state avanzate molte e complesse supposizioni; ma indubbiamente l'identità dell'autore è rimasta avvolta dal mistero, per quanto è lecito presumere che si trattasse di un uomo del popolo, probabilmente un piccolo mercante della Russia centrale e magari proprio della provincia di Orel, che si volse all'ascesi del pellegrinaggio ed entrò nella « grande stirpe russa degli *iurodivi* e degli *stranniki*, i vagabondi e folli per amor di Dio », che non mancano di apparire frequentemente nella letteratura russa contemporanea, da Dostoevskij a Tolstoi, da Turghenev a Ljeskov.

Sia che il *Pellegrino* si fosse realmente recato a Gerusalemme e, di ritorno, si fosse fermato al Monte Athos, o che il manoscritto vi giungesse per misteriose e provvidenziali altre strade, fatto è che il testo originale — nonostante venisse considerato perduto per oltre mezzo secolo — si trova ancora entro la celeberrima repubblica monastica, nella sezione manoscritti della biblioteca del monastero russo di S. Pantaleimone, ove ebbe occasione di vederlo, nel 1951, « steso in bellissima grafia », lo scrittore Sergej Bolshakov.

Affascinante libro di avventure, ove solo si sappia depurare il termine dalla ruggine abituale di una volgare banalità, le *Relazioni* possono egualmente interpretarsi — ci insegnò Cristina Campo — come fiaba, una fiaba ricondotta alla sua essenza archetipica: « la fiaba per una volta si mostra senza maschera, mostra cioè quello che tutte le grandi fiabe sono copertamente: una ricerca del Regno dei Cieli, l'inseguimento di una visione ignota e inesplicabile spesso soltanto di un'arcana parola, per la quale si diserta di colpo la terra amata e ogni bene, ci si fa appunto pellegrini e mendichi, beati folli dal cuore in fiamme dei quali il mondo intero si fa beffe e che il mondo "che è dietro quello vero" soccorre e guida con meravigliosi segni e portenti ».

Tutto il libro non è, infatti, che la storia di un'illuminazione: « La 24.a domenica dopo la Pentecoste, andai in chiesa a pregare durante la Messa. Si leggeva la prima epistola di S. Paolo ai Tessalonicesi e, fra l'altro, le parole seguenti: *Pregate senza interruzione* ».

La continua preghiera: il *Pellegrino* non conoscerà requie, non avvertirà altra esigenza, da allora, finché uno *starets* non gli rivelerà la venerabile formula sacra della cristianità russa, la Preghiera del Nome di Gesù che, come è stato scritto da un teologo romeno, è da considerare l'autentico « cuore dell'ortodossia ».

Tuttavia è importante sottolineare, sulla scorta di quanto notato dal Barsotti, che, se è vero che talvolta l'esicasmo, così com'è stato formulato da Gregorio Palamas, sfocia in posizioni erronee ed inaccettabili per la dottrina cattolica della preghiera, nulla di ciò si verifica nelle *Relazioni*, dove lo *strannik*-scrittore smussa ed appiana le asperità teologico-dottrinarie, grazie ad una disposizione spirituale che, solo ad un livello estremamente superficiale, è però possibile ricondurre al « buon senso paesano ».

Del resto non è lecito trascurare che negli stessi « Esercizi spirituali » di Sant'Ignazio si raccomanda, per alcune forme di preghiera, una disciplina del respiro.

E se, fino a pochi anni addietro, la lettura delle *Relazioni* finiva con l'ispirare sentimenti di dolorosa contraddizione con la situazione politico-ideologica della Russia attuale, oggi, le notizie concordi che ci parlano di una meravigliosa rinascita religiosa nel popolo e soprattutto nei giovani, riferiscono altresì il rinnovato fervore per le antiche icone — fino a ieri trascurate e svendute, similmente a quanto in Occidente si svendono immagini sacre, ex voto ed oggetti liturgici —, per le liturgie e per i venerandi testi della mistica ortodossa, nei quali si va riconoscendo il lievito e il segno tangibile della continuità di una Chiesa temprata dall'esperienza della persecuzione e dell'agghiacciante vuoto ateistico.

c. f. c.

PIER CARLO LANDUCCI: «LA VERITA' SULL'EVOLUZIONISMO E L'ORIGINE DELL'UOMO» - La Roccia, Roma (s. d. 1978), pp. 105.

L'agile volumetto di Pier Carlo Landucci, teologo e filosofo della scienza, mi porta indietro nel tempo di quasi un quarto di secolo, alla primavera del 1955: in un tranquillo studentato teologico romano, addossato alle mura gianicolensi, in dense meditazioni oranti e in prolungate orazioni meditate, che imbrigliavano ore e giorni completamente e quasi inavvertitamente, e sradicavano pensieri ed affetti dal tempo e dallo spazio prepotentemente e quasi piacevolmente, mi preparavo al sacerdozio
« fiso guardando pur che l'alba nasca » mi ripeterebbe ancora oggi l'abate Ricciotti.

Dettava le meditazioni e guidava le orazioni mons. Landucci.

In *«la verità sull'evoluzionismo e l'origine dell'uomo»* risento alcuni temi di allora, nello stesso stile essenziale, con la stessa chiarezza sorprendente, secondo le stesse argomentazioni efficaci, nella stessa ansia scrupolosa e leale di completezza e di informazione.

Il tempo trascorso, da allora, e l'esperienza acquistata, alla rilettura di oggi, non dissolvono né attenuano, come talvolta succede, l'impressione di venticinque anni fa. L'efficacia sempre viva dell'argomentare del Landucci sta anche nella sua coerenza che rimane intatta in un mondo culturale, anche non lontano da casa nostra, per molti aspetti contrario e divergente; tale coerenza sottintende un convincimento non solo filosofico e scientifico, e suggerisce qualcosa di più, perché sembra poggiare, per riprendere le parole del titolo, sull'immutabilità della « verità ».

La trattazione dell'argomento, che è la insostenibilità scientifica e filosofica dell'evoluzionismo radicale (cioè di un processo evolutivo meccanicistico e *spontaneo* della materia, che si risolve in un gioco fisico-chimico, con l'esclusione per principio di un Essere trascendente e creatore) si articola, nel volumetto, in tre momenti, non tipograficamente distinti, lungo undici capitoli, ognuno dei quali viene suddiviso in diversi sottotitoli.

Il primo momento è introduttivo e tratta alcuni aspetti preliminari della questione (pp. 7-32: IMPARZIALITA' E PRECONCETTI: *Imparzialità critica cattolica - Impossibile imparzialità miscredente - Noncuranza evoluzionista di ogni critica - Penetrazione dell'idea nel campo cattolico - Evoluzionismo politico.* FALSIFICAZIONI ED EQUIVOCI: *Esperienze - Reperti fossili ingannatori - Evoluzionismo arcaico).* In esso il Landucci illustra la possibilità dell'accordo tra scienza e fede, tra racconto biblico ed un qualche vero *evoluzionismo,* tra un qualche vero *evoluzionismo* e un qualche vero *creazionismo;* dimostra l'infondatezza dell'accusa di antievoluzionismo preconcetto generalmente formulata nei confronti del pensiero cattolico, sulla base dell'inserimento dell'evoluzione nelle leggi di natura secondo la preor-

dinazione divina; ritorce, contro gli evoluzionisti atei e marxisti, l'accusa di « ideologia preconcetta » e di « aprioriSmo », aggravandola con quella di mancanza di imparzialità critica e di dogmatismo; segnala alcune infiltrazioni evoluzioniste nel campo cattolico, per effetto del martellamento pubblicitario oltre che del rispetto per le scienze, e l'estensione del principio evolutivo, come fattore fondamentale dell'esistenza, ai settori antropologico, morale, sociale, culturale, ..., con conseguenze non sempre accettabili; scopre la matrice e il movente politico marxista dell'evoluzionismo; elenca alcune falsificazioni operate da scienziati evoluzionisti, come Haeckel e il suicida Kammerer, ed alcune mistificazioni ed equivoci relativi ai reperti fossili, quali, ad esempio, l'*Uomo di Piltdown*, l'*Uomo di Neandertal*, il *Sinantropo*, molto caro a Teilhard de Chardin; richiama e ricorda alcuni momenti « evoluzionisti » del pensiero antico, medievale e moderno, classico e cristiano, ben anteriori all'evoluzionismo attuale che si crede nuovo.

Negli altri due momenti della trattazione, Pier Carlo Landucci passa alla critica dell'evoluzionismo radicale, prima « in negativo » poi « in positivo ». La critica negativa investe il « fatto » e il « meccanismo » dell'evoluzione, come sono presentati dagli evoluzionisti (pp. 33-67: DUE DISTINTI PROBLEMI. ANATOMIA COMPARATA: *Gradualità e rassomiglianza dei viventi - Gli organi rudimentali.* PALEONTOLOGIA: *La progressiva comparsa delle specie viventi - Gli insignificanti anelli di congiunzione - I « fossili viventi » smentiscono l'evoluzionismo.* EMBRIOLOGIA: *Legge biogenetica fondamentale.* GENETICA: *Identità strutturale e funzionale dei viventi - Variazioni sperimentali.* I PRESUPPOSTI FATTORI EVOLUTIVI: *« Ambiente », « bisogno », « esercizio » - « Mutazioni » e « Selezione »).* I titoli e i sottotitoli sono sufficientemente significanti da soli: essi ci rimandano alle prove del « fatto » evolutivo e ai « fattori » idonei a provocarlo. Il Landucci procede a questo modo: espone prima la « prova » evoluzionista, cioè l'interpretazione di fatti scientifici secondo gli evoluzionisti, poi dimostra o che tali fatti scientifici vanno letti con altri per i quali non è possibile una interpretazione evoluzionista, o che gli stessi fatti si inquadrano meglio nell'opposta prospettiva creazionista. E' il caso, ad esempio, delle *rassomiglianze delle strutture di base*, che non possono essere prese in considerazione indipendentemente dalle *profonde differenze strutturali specifiche*; e degli « organi rudimentali », che, ad un attento esame, si rivelano sempre più funzionali e utili o, al massimo, come residui embrionali e non come reliquie di antichi organi funzionali di specie estinte; oppure è il caso dei fossili e della progressiva comparsa delle specie viventi, che non coincide con la progressività evolutiva di esse; e dei « fossili viventi ». Allo stesso modo procede il Landucci a proposito dei « fattori evolutivi », dei quali dimostra l'inefficacia.

La critica positiva all'evoluzionismo radicale viene svolta nel terzo momento (pp. 69-102: IMPOSSIBILITA' DELL' EVOLUZIONE SPONTANEA: *Impossibilità radicale generale - Impossibile sprigionarsi spontaneo della vita - Impossibile sprigionarsi spontaneo del fenomeno sensitivo - Impossibile sprigionarsi spontaneo del fenomeno intellettivo - Negli animali, intelligenza o istinto?* GRANDE PROVA SPERIMENTALE CONTRO L'EVOLUZIONE. L'INTERVENTO DI DIO: *Intervento iniziale - Intervento continuo - Intervento virtuale - Monogenismo).* In questa parte, il Landucci, partendo dall'ipotesi più favorevole all'evoluzionismo, cioè dalla concezione puramente meccanicista del mondo materiale, con frequenti riferimenti e verifiche filosofiche e scientifiche, biologiche e matematiche, soffermandosi sui vari piani della materia, della vita, della sensitività animale e della razionalità umana, passando per quella che egli chiama la *Grande prova sperimentale contro l'evoluzione*, cioè la costatazione della perfezione e completezza di tutte le specie viventi, colte come in un'istantanea scattata sul mondo attuale, conclude per la necessità d'un

intervento creativo iniziale, continuo ed eventualmente anche virtuale.

A questo punto Pier Carlo Landucci chiude la sua trattazione con una citazione dagli Atti degli Apostoli: come aveva iniziato con un riferimento alla Genesi, così termina con un altro passo scritturistico. Questi richiami alla Sacra Scrittura costituiscono la cornice del libro: all'interno di essa ci si muove solo con argomentazioni delle scienze umane. La Sacra Scrittura e la fede stanno a coronamento e a conferma della scienza: i richiami scritturistici sono come l'*incipit* e l'*explicit* non solo d'un libro, ma della stessa conoscenza sull'uomo.

Dello stile del Landucci e dell'efficacia della sua argomentazione si è già detto. Aggiungiamo solo poche altre osservazioni. L'esigenza di chiarezza e di adeguatezza spinge l'autore a tradurre opportunamente in linguaggio accessibile termini scientifici o di origine straniera (genesi, fossili, entropia, monogenismo, ...). L'esigenza di incisività lo induce quasi sempre ad una formulazione telegrafica dei sottotitoli e alla ricerca di immagini e paragoni talvolta particolarmente piacevoli (pp. 76, 83, ...). L'esigenza dialettica lo porta ad utilizzare le stesse ammissioni degli avversari, e a scoprire equivoci e confusioni (pp. 11, 72, 78, 81, ...) sempre con rispetto e con serenità.

Giovanni Paolo II, in uno dei suoi discorsi sull'uomo in occasione dell'avvento, afferma: « Sono noti i numerosi tentativi che la scienza ha fatto — e continua a fare — nei vari campi, per dimostrare i legami dell'uomo con il mondo naturale e la sua dipendenza da esso, al fine di inserirlo nella storia dell'evoluzione delle diverse specie. Pur nel rispetto di tali ricerche, non possiamo limitarci ad esse. Se analizziamo l'uomo nel più profondo del suo essere, vediamo che egli si differenzia più di quanto somiglia al mondo della natura. In questo senso procedono anche l'antropologia e la filosofia, quando cercano di analizzare e comprendere l'intelligenza, la libertà, la coscienza e la spiritualità dell'uomo ... ». **A. B.**

P. MONNI, G. GRIECO: « PUEBLA '78 », pref. del Card. Sebastiano Baggio - Studium, Roma 1978, pp. 211.

E' di pochi giorni fa la conferma della presenza di papa Giovanni Paolo II a Puebla de los Angeles, in Messico, alla fine del prossimo gennaio, per l'inizio dei lavori della Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano.

Si tratta della III Conferenza Generale nel dopoguerra, dopo quelle di Rio de Janeiro del 1955 e di Medellìn, in Colombia, del 1968, e della seconda partecipazione pontificia ad una iniziativa del genere, dopo quella di Paolo VI, presente a Bogotà per il XXXIX Congresso Eucaristico internazionale.

L'interesse per l'avvenimento è grande: non solo nell'America del Sud ma anche in vari paesi del Terzo Mondo, da tempo, per l'analogia delle condizioni socio-politico-culturali e religiose, attenti osservatori e volonterosi imitatori di quanto avviene nella chiesa sudamericana, e nella Chiesa universale. Anche se il Card. Baggio, nella prefazione a « *Puebla '78* », lamenta un certo disinteresse proprio nostro, italiano.

Ma limitiamoci all'Italia. Da più parti si vede in Puebla, nella partecipazione di Giovanni Paolo II, nei messaggi che, in questa circostanza, il pontefice indirizzerà al mondo. un vero banco di prova per il nuovo pontificato: a Puebla, a contatto coi temi dell'evangelizzazione e dei rapporti tra liberazione evangelica e liberazione umana, tra salvezza eterna e promozione terrestre, tra fede e impegno politico, in situazioni socio-politiche disumane, nel confronto-scontro tra ideologia marxista, ideologia liberale e dottrina della sicurezza nazionale, si attende di « misurare il grado di incidenza nel mondo contemporaneo dell'antropologia wojtyliana », così attuale e convincente ed insie-

me così sustanziata di tradizione.

Altri, sulla base dei documenti preparatori della conferenza già pubblicati, affermano, e temono, che Puebla sarà una anti-Medellìn, per il rifiuto « della sacralizzazione di qualsiasi analisi sociale »; per « la drastica riduzione dell'autonomia del temporale »; per « la precisa opzione politico-culturale a vantaggio della costruzione di una società basata sul processo di industrializzazione e ispirata alla dottrina sociale della chiesa», con « l'esclusione del capitalismo e del socialismo »; per l'attribuzione della responsabilità dell'attuale « situazione di peccato », cioè di ingiustizia sociale di emarginazione e di miseria, alle « ideologie materialiste »; per il « silenzio sul tema dei diritti dell'uomo »; ...

Queste previsioni che, almeno in parte, potrebbero essere ispirate da quello che mons. Alfonso Lopez Trujillo, segretario generale del CELAM, chiama « interpretazione distorta » di Medellìn, vengono qui riportate solo come testimonianze dell'interesse che Puebla suscita nei vari settori.

L'importante è che Puebla, come qualsiasi altro « fatto ecclesiale », venga letto e attuato « con fede », non come « un fatto semplicemente sociale o un evento puramente storico », come avvertiva già a proposito di Medellìn il Card. Pironio. Se non dovesse essere così, « non si capisce perché debba necessariamente significare qualcosa nella nostra vita ».

Preludio a queste Conferenze Generali del dopoguerra, anche se piuttosto lontano nel tempo, potrebbe essere considerato « il concilio plenario » dei vescovi latino-americani, che si tenne a Roma nel 1899, con Leone XIII. Erano trascorsi quattro secoli dall' inizio dell' evangelizzazione della America Latina ed era appena passato circa mezzo secolo dalla fine dell'epoca coloniale. Con questo concilio plenario si inizia veramente un'era nuova nella storia della Chiesa cattolica nell'America del Sud. Lasciamo parlare le cifre: a Roma, nel 1899, vi erano 53 vescovi; a Rio de Janeiro erano diventati un centinaio, in rappresentanza di oltre 600 pastori; a Puebla saranno 160, sui 900 che governano circa 300 milioni di cattolici, pari al 43 per cento dell'intera popolazione della Chiesa. Il Card. Lorscheider ha potuto affermare che da quando l'impegno pastorale è stato concordato tra i vari episcopati latino-americani, e da quando è finito il « patronato » dei re spagnoli e portoghesi sull'episcopato locale, l'evangelizzazione del continente e la comunione con la Sede Apostolica hanno segnato notevoli progressi nel Sud-America.

In occasione del concilio plenario del 1899 Leone XIII invia una lettera ai vari vescovi latino-americani. Si notano una chiara continuità, una coerenza reciproca e uno sviluppo naturale, nonostante talune apparenti differenze, tra i temi assegnati dai pontefici alle varie conferenze generali. Leone XIII esorta i vescovi a preoccuparsi in modo speciale della formazione del clero e della istituzione dei seminari, come premessa e condizione indispensabile per l'evangelizzazione del continente. Pio XII, nel 1955, assegna alla conferenza di Rio de Janeiro il tema « *Il clero* », che viene svolto nei suoi vari aspetti: dalla vocazione alla preparazione, all'esercizio del ministero all'azione sacerdotale nelle sue differenti forme. Paolo VI, a Medellìn nel 1968 assegna il tema « *La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina, alla luce del Concilio Ecumenico Vaticano II* ». Tema vastissimo: quasi una inchiesta sulla situazione generale del continente. Il documento-base per i lavori della conferenza tratta i seguenti punti: *Segni dei tempi nell'America Latina di oggi. Interpretazione cristiana dei segni dei tempi di oggi. Chiesa e promozione umana. Evangelizzazione e incremento della fede. Chiesa visibile e coordinamento pastorale.* Lo stesso Paolo VI, nell'allocuzione inaugurale dei lavori della conferenza, ribadisce, come di dovere, la chiave di lettura dei « segni dei tempi », assegnando alla conferenza una triplice consegna, spirituale, pastorale e sociale.

Una indagine approfondita della situazione nell'America del Sud si era

resa necessaria, per una efficace azione evangelizzatrice, dopo il grande avvenimento del Vaticano II. Il tema paolino di Medellìn, come si sa, produsse un vivacissimo risveglio culturale in tutta l'America Latina: dall' esegesi biblica alla religiosità popolare, dalla cristologia all'ecclesiologia, dalla dottrina sociale alla liturgia, alla spiritualità, alla pastorale... Tanto che si parlò anche di una « teologia latino-americana », in contrapposizione, in chiave di rivalsa e di autoaffermazione, alla teologia tradizionale, dell' Europa e dell'America del Nord, intesa quest'ultima come « forma di dominazione culturale ». Inopportunamente e infondatamente, ricorda mons. Lopez Trujillo, dal momento che non ci può essere, in senso stretto, che una sola teologia, « riflessione di tutta la Chiesa sulla fede e sulla comprensione della fede ». Esiti negativi della teologia latino-americana si ebbero specialmente in cristologia e in ecclesiologia.

Ancora Paolo VI, dopo l'Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi*, che recupera anche le conclusioni di Medellìn a proposito della catechesi, assegna il tema per Puebla: « *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina* ». E' un tema da vedere in proiezione, in una società che in brevissimo tempo da rurale è diventata, per oltre il 60% urbana, da contadina, industriale. Il « Documento de consulta » preparato dal CELAM e sottoposto all'episcopato latino-americano come documento-base per la conferenza, svolge il tema principale sotto questi aspetti: *Osservanza delle direttive dell'Evangelii nuntiandi e di altri documenti del Magistero ecclesiastico. Priorità, nel tema della liberazione, agli aspetti etico-religiosi su quelli politico-sociali. Accentuazione dell'aspetto trascendente e religioso della vita umana, contro il secolarismo e la desacralizzazione. Valorizzazione dell'orazione e della contemplazione nella vita cristiana. Constatazione degli influssi della dottrina marxista nei movimenti socialisti e di liberazione socio-politica operanti nell'America Latina e riaffermazione dell'incompatibilità tra cristianesimo e marxismo.* Taluni episcopati hanno chiesto un più approfondito svolgimento di argomenti quali « *le virtù cristiane* », « *i sacramenti* », « *la grazia* », « *il peccato* »... Una novità, come dice il Card. Lorscheider, è l'inserimento nel « Documento de consulta » di una specie di dizionario, in cui vengono spiegati, in prospettiva teologico-pastorale, concetti come « *liberazione* », « *analisi marxista* », « *povero* », « *comunione* »,...

Senza voler azzardare previsioni, che sarebbero sempre almeno irriguardose, su quello che sarà l'atteggiamento di Giovanni Paolo II a Puebla, dalle parole da lui pronunciate alcuni giorni fa davanti all'episcopato dell'Honduras, possiamo almeno cogliere una preoccupazione che senz'altro lo seguirà anche in Messico: « la difficoltà maggiore che la Chiesa incontra deriva *de la escasez de sacerdotes*; è un preciso dovere del vescovo *atender con solicitud absolutamente prioritaria el campo de las vocaciones al sacerdocio, y paralelamente a la vida consegrada* ».

E con questo, Giovanni Paolo II si riallaccia alla preoccupazione e al tema di Leone XIII, del lontano 1899.

Il volume di P. Monni e G. Grieco, diviso in quattro parti e corredato di una essenziale bibliografia, è utile per una informazione appropriata sulla conferenza di Puebla, inserita nella storia delle altre conferenze e vista nelle opinioni e nelle speranze di vescovi e di esperti. La materia è trattata con tecnica giornalistica, nell'alternanza di interviste, collages, profili storici,... In tal modo gli argomenti vengono presentati con vivacità e immediatezza. Una simile tecnica espositiva, però, non sempre evita la frammentarietà e l'appiattimento delle testimonianze: le opinioni, ad esempio, dei ventuno teologi dei Paesi di Africa, Asia e America Latina, radunati a Dar-es-Salaam in Tanzania nell'agosto del 1976, non possono avere lo stesso rilievo del pensiero dell'episcopato brasiliano o colombiano.

A. B.

EDIZIONI QUADRIVIUM

Il « QUADRIVIUM », fondato e diretto dal 1966 da Sua Em.za il Card. Giuseppe Siri, come « iniziativa per l'incontro » con i « lontani », incomincia ora anche una attività editoriale.

Nel periodo gennaio-febbraio 1979 verrà distribuito il vol.:

GUGLIELMO L. ROSSI, *L'ombra di Freud: spunti di Cristologia psicologica* (Presentazione di Sua Em.za il Card. G. Siri. Parte I: Psicologismo e Fede. Parte II: Spunti di Cristologia psicologica) pagg. XVI-480, lire 12.000.

E' il primo di numerosi volumi (già programmati), divisi in *series (theologica, philosophica, historica, ...)*, i quali intendono costituire punti di « incontro e di verifica » della cultura contemporanea col pensiero cattolico.

Il QUADRIVIUM Ed. ha rilevato anche la distribuzione (oltre che la continuazione, in veste nuova) della collana « Fonti e studi di storia ecclesiastica » (In palatio archiepiscopali Ianuensi), arrestatasi nel 1967, di cui diamo l'elenco dei volumi già pubblicati e, in parte, ancora disponibili:

1. D. PUNCUH, *Liber privilegiorum ecclesiae Ianuensis*, Genova, 1962, pagg. XXXII-506, 4 tavole f.t., lire 10.000.

2. V. POLONIO, *Il monastero di San Colombano di Bobbio dalla fondazione all'epoca carolingia*, Genova, 1962, pagg. 135, 8 tavole f.t., lire 4.000.

3. *Momenti di Storia e di Arte religiosa in Liguria,* Genova, 1963, pagg. 318, 35 tavole f.t., lire 10.000.

   V. POLONIO, *Dalla diocesi all'archidiocesi di Genova.*

   A. M. BOLDORINI, *Ventimiglia nel Duecento: il vescovo Azzo Visconti.*

   E. POLEGGI, *Per la storia del Convento di Santa Maria di Castello (Genova - sec. XV).*

   G. BALBI, *La Compagnia della Misericordia di Genova nella storia della spiritualità laica.*

   G. COLMUTO, *L'arte del legno in Liguria: A. M. Maragliano (1664-1739).*

4. *Documenti sul Quattrocento Genovese,* Genova, 1966, pagg. 314, lire 8.000.

   M. L. BALLETTO, *Il « liber privatus » di Giovanni da Diano (1392-1419).*

   D. PUNCUH, *La biblioteca dell'arcivescovo Pietro De Giorgi (1436).*

   G. BALBI, *Il catalogo festale genovese del 1437.*

   M. LEONCINI, *Il « liber locorum » di Santa Maria di Belvedere (1324-1508).*

   A. M. BOLDORINI, *Una fonte inedita della visita di Ludovico il Moro a Genova nel 1498.*

   G. AIRALDI, *I Gerosolimitani in San Giovanni Vecchio (1500-1505).*

5. A. M. BOLDORINI, *Il primo « Libro del massaro » del Capitolo di San Lorenzo di Genova (1316),* Genova, 1967, pagg. LXX-270, in ristampa.

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

Anno XIII - 1978

Renovatio, rivista trimestrale di teologia e cultura, anno XIII, 1978 - *direttore*: Guglielmo Luigi Rossi - *direttore responsabile*: Alberto Boldorini - *uffici*: via XII Ottobre, 14, (16121) Genova - *aut. del trib. di Genova n. 27/66* - *con approvazione ecclesiastica* - *tipografia*: Grafica Bi-Esse Genova - *abbonamenti*: L. 6.000 per l'Italia, L. 7.000 per l'Estero - sostenitore L. 15.000.

EDITORIALI

- LA CRISI DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA pp. 3-5
- L'ORAZIONE . . . . » 147-150
- IL CRITERIO . . . . . » 293-296
- TRADIZIONE E TRADIZIONALISMO » 453-456

ARTICOLI

Gianni Baget-Bozzo, Teologia dell'esistenza cristiana . . pp. 151-174

Bonifacio Baroffio, Le origini del canto liturgico nella Chiesa latina e la formazione dei repertori italici . . . » 26-52

Edoardo Benvenuto, L'eclisse della persona » 175-197

Edoardo Benvenuto, Libertà e fede . . . » 297-328

Edoardo Benvenuto, La filosofia come linguaggio . » 502-519

Alberto Boldorini, Totus tuus . . . . . » 457-458

Oddo Bucci, Nietzsche e il primo Gramsci . . . . . » 78-86

Sandro Carbone, Riflessioni sull'itinerario interiore di Sant' Agostino . . . . . » 220-229

Flavio Cenni, Parapsicologia teorica . . . . . » 87-96

Aldo Ceresa-Gastaldo, Presenza e sviluppo di motivi platonici nella speculazione teologica del Cristianesimo antico » 235-239

Noel Dermot O'Donoghue, La teologia della Liberazione e l'esperienza irlandese . . . . . » 520-540

Giorgio Fabbri, Tempo e Eucaristia . . . . » 230-234

Virgilio Ilari, Tristi tropi, verso un nuovo storicismo . » 382-417

Claudio Leonardi, Diritto comune e Bibbia . . . . . pp. 344-355
Claudio Leonardi, L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano » 198-219
Renzo Morchio, Conseguenze delle recenti ricerche sui sistemi per lo studio dei sistemi sociali . . . . . » 329-343
Maurizio Paparozzi, S. Simeone, il nuovo teologo. Inni . » 7-25
Fr. S. Pinckaers O.P., La legge evangelica e la legge naturale nella morale cristiana (traduzione dal francese di Mario Caselli) . . . . . » 356-381
Giuseppe Pirola, Metafisica greca e teologia . . . . » 53-69
Guglielmo L. Rossi, La perfettissima scienza dell'anima di Cristo . . . . . » 459-501
Giovanni B. Sala, La figura di Cristo nella tradizione dei primi quattro secoli . . . . . » 240-252
Piero Stefani, Dio e le « Verità eterne » nelle filosofie di Descartes e Leibniz . . . . . » 70-77

LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo, Alberto Boldorini, Oddo Bucci, Carlo Fabrizio Carli, Filippo Garrone, Francesco Giovannini, Virgilio Ilari, Claudio Leonardi, Filippo Liverziani, Maurizio Malaguti, Antonio Manfredi, Agostino Pastorino, Giovanna Sansone, Piero Stefani, Sandro Strozzi, Mario Terenzi.

AA.VV., I limiti culturali della civiltà tecnologica (F.G.) . pp. 560-562
V. Agosti, Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano (A. M.) . . . . . » 435-438
A. Armani, Città di Dio e Città del sole, lo stato Gesuita del Guarani (1609-1768) (S.S.) . . . . . » 255-256
L. Baracco, Presenza cristiana nuova degli anziani nella comunità (F.G.) . . . . . » 265-267
N. Berdjaev, Cristianesimo e lotta di classe (S.S.) . » 267-269
C. J. Bertrand, Les églises aux Etats-Unis (F.G.) . . . » 557-560
W. Burchett (in coll. con Rewi Alley), Qualità di vita in Cina (F.G.) . . . . . » 269-271
G. Cenacchi, Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino (S.S.) . . . . . » 259-261
Commodiano, Carme apologetico (A.P.) » 427-432

A. Danese - Giulio Paolo De Nicola, Il ruolo socio politico della Religione nel giovane Hegel (1795-1800) (G.S.) . pp. 264-265
V. D'Ascenzi - F. Fortini - T. La Rocca - M. Villani - E. Zironi, Perché « I cattolici a sinistra » (V.I.) . . . » 118-122
W. H. Davies, The Gospel and the Land (G.B.B.) . . » 97-100
M. De Bar, Il sapore di Dio - Scritti spirituali - 1652-1675 (O.B.) . . . . . » 257-259
Dizionario degli istituti di perfezione, diretto da *G. Pelliccia* e *G. Rocca* (C.L.) . . . . . » 114-116
J. Galbraith, L'età dell'incertezza (S.S.) . . . . . » 261-263
L. Gallinari, Il « De communione rerum » di Giovanni Ludovico Vives (F.L.) . . . . . » 263-264
A. von Haxthausen, Viaggio nell'interno della Russia (F.G.) » 106-111
S. Hessen, Virtù platoniche e virtù evangeliche (P.S.) . . » 553-557
I. Illich, La convivialità (V.I.) . . . . . » 432-435
C. G. Jung, Il simbolismo della messa (V.I.) . . » 418-423
L. Kolakowski, La ricerca della certezza (V.I.) . . . » 423-427
P. C. Landucci, La verità sull'evoluzionismo e l'origine dell'uomo (A.B.) . . . . . » 566-568
G. von Le Fort, Io canto a te, mia Chiesa (C.F.C.) . . » 562-564
M. G. Masciarelli, Un cristianesimo Festivo - Meditazione sul giorno del Signore (F.L.) . . . . . » 117-118
T. Manfredini, La filosofia della Religione in Paul Tillich (M.M.) . . . . . » 116-117
D. Menozzi, « Philosophes » et « Chrétiens éclairés » (S.S.) . » 122-124
P. Monni - G. Grieco, Puebla '78 (A.B.) . . . . . » 568-570
A. V. Nazzaro, Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio da Milano (A.P.) . . . . . » 440-443
K. Rahner, Toleranz in der Kirche, Fraiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, Rueckblick auf das Konzil (F.G.) . . . . . » 444-446
E. Rasco, La teologia de Lucas - Origen, Desarrollo, Orientaciones (G.B.B.) . . . . . » 100-101
Relazioni di un pellegrino (a cura di *Divo Barsotti*) (C.F.C.) » 564-566
M. Ricciardi, Autenticarsi - Identità spirituale e Libertà Interiore (F.G.) . . . . . » 438-440
G. Sabbatini, I Ladini (come è nato e come si estingue un popolo) (F.G.) . . . . . » 443-444
C. Scarpat, Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano (F.G.) . . . . . » 256-257

R. Schnackenburg, Il Vangelo di Giovanni, parte seconda (G.B.B.) . . . . . pp. 103-106
A. Solzenicyn, Dialogo con il futuro (F.G.) . . . . . » 111-114
E. Trubeckoj, Contemplazione nel colore - Tre studi sull' icona russa (C.F.C.) . . . . . » 253-255
P. Watté, Structures philosophiques du peché originel (G.B. B.) . . . . . » 101-103
P. Zovatto, Il monachesimo benedettino del Friuli (M.T.) . » 124

POSTILLE

Gianni Baget-Bozzo, Cattolicesimo ed ecumenismo . . . pp. 125-126
Gianni Baget-Bozzo, L'organizzazione del trattato teologico secondo la rivista « Teologia » . . . . . » 137-139
Gianni Baget-Bozzo, La voce « Teologia » nel « Nuovo Dizionario di Teologia » . . . . . » 127-133
Gianni Baget-Bozzo, La voce « Teologia » nel « Dizionario Teologico Interdisciplinare » . . . . . » 133-136
Edoardo Benvenuto, « Hans Küng eretico » secondo Jammarrone . . . . . » 274-282
Oddo Bucci, Amintore Fanfani: Giorgio La Pira - Un profilo e 24 lettere . . . . . » 285-288
Sandro Carbone, A proposito di un convegno sulla religiosità popolare . . . . . » 282-285
Giorgio Fabbri, La struttura granulare dello spazio e del tempo . . . . . » 551-552
Sandro Fé D'Ostiani, Veni, Sancte Spiritus . . . » 549-551
Virgilio Ilari, Blocco storico e città del sole . . » 541-545
Virgilio Ilari, Teologia e spiritualità . . » 546-549